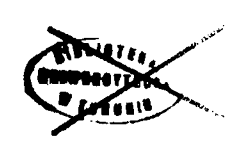




ΛΟΓΟΣ



VII-1917/18



LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

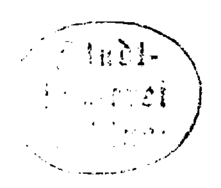
Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VII. 1917/18.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1918.







Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.



Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Aesthetik.*)

Von

Georg von Lukács (Heidelberg).

Der innere Aufbau jeder Wertsphäre hebt sich sowohl von den anderen Wertsphären, wie von der »natürlichen« Wirklichkeit am auffallendsten durch die Art ab, die die Subjekt-Objekt-Beziehung in ihr einnimmt. Wenn sich auch diese ganze Schicht später als eine abgeleitete und sekundäre erweisen wird, so zeigt sie doch den einzigen Weg, der zur wirklichen Erkenntnis des Entscheidenden, des transzendenten Wertes selbst führt. Und ganz besonders ist hier der einzige Weg, der es möglich macht, die spezifische Eigenart einer Wertsphäre im Unterschied zu den anderen herauszuarbeiten und der Gefahr einer allzuraschen Harmonisierung der Wertgebiete, ihrer allzu geflissentlichen Abstimmung aneinander, die die eigentümlichen Strukturen der einzelnen Sphären verfälschen muß, zu entgehen. Der systematische Charakter der Sphären hat aber auch zur Folge, daß mit der Entscheidung einer Frage die Lösungsrichtung

*) Die folgenden Darlegungen sind einem System der Aesthetik entnommen und tragen deshalb wohl an manchen Stellen den Stempel der Ergänzungsbedürftigkeit an sich; manches Problem konnte hier nur angedeutet, manches nicht einmal angedeutet werden, weil der systematische Zusammenhang einen anderen Ort für seine Lösung bestimmt — doch wird ja dieser Mangel jeder Behandlung jedes Einzelproblems mehr oder weniger anhaften. Zum Verständnis dieses Abschnittes ist nur eine Bemerkung nötig: er setzt eine »Phänomenologie des schöpferischen und rezeptiven Verhaltens« voraus und einige Begriffe, die auch hier vorkommen (wie homogene Reduktion, Technik, Vision usw.), erhalten dort einen konkreten und erfüllten Sinn, im Gegensatz zu ihrer bloß abstrakt-funktionellen Bestimmung in diesem Abschnitt. In bezug auf den Begriff der Phänomenologie sei hier nur soviel bemerkt, daß er mehr im Sinne Hegels als in dem Husserls verstanden sein will: als der Weg, den der »natürliche«, erlebende Mensch zurücklegen muß, bis er zum ästhetischen Subjekt (zum Schaffenden und Rezeptiven) verwandelt wird; daß dabei mannigfache Berührungen mit Husserl und viele Abweichungen von Hegel mitgedacht sind, ist selbstverstänlich, aber für das Verständnis des Vorliegenden ohne Bedeutung.

aller Probleme gegeben ist, so daß sich auch die Möglichkeit bietet, durch diese scheinbar spezialistische Fragestellung das Grundproblem der Aesthetik durchscheinen zu lassen.

Das normativ ästhetische Verhalten ist ein reines Erlebnis; entweder in der vollendeten Kontemplation des Rezeptiven oder in der Aktivität des Schaffenden, der sowohl vom Erlebnisstrom getragen wird wie ihn ständig meisternd beherrscht. Schon dieser strukturelle Tatbestand zeigt den klaren Abstand, der das ästhetische Verhalten und damit engstens verbunden sein Objekt von den entsprechenden Subjekt-Objekt-Beziehungen in Ethik und Logik trennt. Es klingt vielleicht nicht allzu paradox, wenn wir es so formulieren: im eigentlichen Sinne gibt es nur im Aesthetischen eine wirkliche Subjekt-Objekt-Beziehung, denn nur hier ist das Erwachsen zur vollendeten Selbstheit und das ungehemmte Sich-Ausleben von beiden Gliedern des Einandergegenüberstehens die Erfüllung der sphärenbestimmenden Norm; keines von ihnen soll hier weder in einem abstrakten Grenzbegriff noch in einen — empirisch allerdings niemals ganz vertilgbaren, jedoch dem adäquaten Gelten der Norm gemäß zum totalen Verschwinden bestimmten — Erdenrest verwandelt werden. In der ganz reinen Logik gibt es streng genommen kein Subjekt. Der »Träger« der wirklich realisierten theoretischen Kontemplation, das urteilende (oder urteilsjenseitige) Bewußtsein überhaupt kann im eigentlichen Sinne des Wortes nicht mehr Subjekt genannt werden; sein Wesen, das Wesen der theoretischen »Objektivität« ist ja die vollendete Befreiung der so entstehenden, wertvollen Sinngebilde von jeder Subjektivität, von allen Spuren und Trübungen, die infolge einer, wie immer gereinigten, logisch gewordenen, subjektiven Einmischung in der reinen Sphäre des Theoretischen, im an sich Gelten der wahren Sätze (oder wie immer diese letzten logischen Sinngebilde benannt werden) entstehen. Es wird also eine Objektswelt gefordert, deren Charakter durch das Aufgehobensein aller Subjektivität bestimmt werden kann. Nicht nur die raum-zeitlich-individuelle »Persönlichkeit« ist aus dieser Welt für immer verbannt, nicht nur alles dem Begriff des »Menschlichen« anhaftende wird aus ihr entfernt, sondern auch die ganz logisch gewordene theoretische Subjektivität ist bestenfalls ein Grenzbegriff, ein Substrat für das Gelten des schlechthin subjektsjenseitigen Wertes. Die mehr oder weniger strenge Fassung dieser Beziehung (auf deren Fruchtbarkeit oder Richtigkeit für den Aufbau der Logik es hier nicht ankommt) hängt nur davon ab, ob die utopische, für das denkende und urteilende Subjekt nie erreichbare, aber dem Wesen der Logik am adäquatesten entsprechende Struktur in den Mittelpunkt der Untersuchung

gestellt, oder der Prozeß der Realisierung des Wertes im wahren Urteil, als im allein erfaßbaren Wesen erblickt wird, und die Vertilgung des Subjekts, seine Selbstaufhebung im Bewußtsein überhaupt, das Erreichen der logischen Objektivität als unendliche Aufgabe erscheint. In beiden Fällen jedoch ist — trotz der »Kopernikanischen« Tat Kants, oder besser gesagt durch sie — ein absoluter und erdrückender Primat des Objekts dem Subjekt gegenüber gefordert. In genau entsprechender Korrelation kann das Subjekt-Objekt-Verhältnis der reinen Ethik als ein Vernichten des Objekts gefaßt werden, was freilich die allerformellste Subjekt-Objekt-Beziehung, die funktionelle Entgegensetzung von Relations-»stellen« unberührt läßt. Die Beziehung vom Wert zum Subjekt charakterisiert sich gerade als das Herausheben des Subjekts aus der Welt der Objekte, als deren Glied es selbst für sich selbst verharren muß, solange es sich theoretisch verhält; die Statuierung einer normativen Beziehung, als deren Glieder einerseits das seinsollende Subjekt des Individuums, insofern es in sich die praktische Norm verwirklicht, d. h. auf deren Verwirklichung innerlich gerichtet ist, und andererseits das kreatürliche, empirische Subjekt, die »Neigungen« desselben Individuums, die durch die Unterwerfung unter die Norm niedergehalten und gebändigt, ja letzten Endes niedergeschlagen und vernichtet werden sollen, erscheinen. Es wäre also immer ein uneigentlicher, sogar Verwirrungen stiftender Ausdruck, wenn man welchem Gliede immer dieser Beziehung einen Objektscharakter zusprechen würde. Das empirische Subjekt ist zwar das Substrat und das Material des normativ-ethischen Verhaltens, diese Beziehung ist aber niemals die von einem Subjekt zu einem Objekt. Denn erstens fehlt diesem »Objekt« jede wie immer geartete gegenständliche Struktur, jede Selbständigkeit, Abgrenzbarkeit, Bestimmbarkeit durch einen eigengesetzlichen Aufbau und durch Einfügbarkeit in irgendeine Sphäre der Gegenständlichkeit, zu deren anderen Gliedern es in Beziehung setzbar und hierdurch »objektiv« werden könnte: es ist nichts mehr als das unendliche Feld des Wirkens für das Subjekt, das sich die Norm zur Maxime des inneren Handels gemacht hat, das endlose Terrain des immer erneuten Widerstandes gegen die Norm; an sich form- und gestaltlos und nur im Widerstande zu — immer wieder gebrochenem und aufgehobenem — Dasein erwachend; im Ideal der praktischen Vernunft, im heiligen Willen ist selbst diese negative Existenz vernichtet, der Wille ist »gegenstandslos« geworden. Freilich muß eben deshalb dieser Zustand als unrealisierbar und die reine Tätigkeit des ethischen Subjekts als unendlicher Prozeß gedacht werden. Zweitens fehlt der Beziehung des

kreatürlichen Subjekts zum intelligiblen, da es nichts als dessen Handlungssubstrat ist, jede Art des Gegenübergestelltseins, des Entgegengeltens, des — als Objekt — Anerkanntwerdenmüssens, worauf sich jede Objektsstruktur aufbaut. Noch verfehlter wäre es, aus der unbedingten Allgemeingültigkeit der Norm, aus ihrer »Objektivität« darauf schließen zu wollen, daß sie auch eine Objekt-konstituierende Wesensart habe, wie dies beim unbedingten Gelten des theoretischen Wertes der Fall ist. Diese »Objektivität« bedeutet nur ein bedingungsloses Sich-Beziehen auf alle Subjekte, ihr absolut notwendiges zur Maxime-werden für jedes von ihnen. Aber die Maxime ist für jedes Subjekt eine Maxime der Subjektivität: durch sie entsteht ja erst die ethische Persönlichkeit, der »Mensch« im Sinne der Ethik; »vor« ihrer Aufnahme in den Willen gab es nur eine form- und gestaltlose Wirrnis kreatürlicher Neigungen und Instinkte, die sich von den entsprechenden Impulsen der Tiere prinzipiell nicht unterscheiden und deren individuelle Verschiedenartigkeiten für die Ethik völlig irrelevant sind, mithin kein Subjekt konstituieren. Dies geschieht gerade durch den Akt der Anerkennung der Norm, durch die Unterwerfung unter ihre Botmäßigkeit, so daß die Qualität ihres Geltens sich gerade in ihrer Subjekt-schaffenden Wesensart am klarsten offenbart. Der Begriff der Freiheit, der mit der Setzung des ethischen Subjekts simultan und unzertrennlich gesetzt ist, bezeichnet eben die Aufhebung jedes Objektscharakters in der ethischen Persönlichkeit; und die inhaltlich am deutlichsten faßbare Folge dieser Struktur der ethischen Sphäre läßt sich auch so formulieren: kein Mensch darf als Objekt behandelt werden, da jeder (vom anderen aus gesehen) die Möglichkeit und (von sich aus gesehen) die Pflicht hat, die Maxime der Ethik in seinen Willen aufzunehmen: zur Persönlichkeit, zum Subjekt zu werden.

Im Gegensatz zu dieser Prävalenz des Subjekts bzw. des Objekts in Ethik und Logik statuiert die Aesthetik ein ruhendes Gleichgewicht zwischen beiden. Die neue Beziehung ergibt sich notwendigerweise aus der Ausschaltung des Unendlichkeitsbegriffes sowohl aus dem Subjekte wie aus dem Objekte. Denn das Objekt des theoretischen Verhaltens ist, wie immer es im einzelnen auch formuliert sei, die unendliche Totalität der Wahrheiten; mag sich auch das jeweilige — auch aus diesem Grunde stets mehr oder weniger empirisch getrübte, subjektbehaftete — theoretische Verhalten nur auf einen bestimmten Gegenstand richten: seine theoretische Gegenständlichkeit, die Möglichkeit, daß die ihn treffende, aussprechende und konstituierende Aussage des Wahrheitswertes teilhaftig werde, enthält implicite die

Forderung der Einfügbarkeit des so erreichten Gegenstandes in den Kosmos der als unendliche Totalität gedachten Wahrheitswelt, so daß der Gegenstand, auf den sich das erkennende Verhalten richtet, eigentlich immer der Inbegriff von sämtlichen wahren Aussagen ist. Diese Unendlichkeit des Objekts hat also letzten Endes sowohl die Tendenz zur Aufhebung der Subjektivität wie die Verwandlung des realen theoretischen Verhaltens in einen unendlichen und unvollendbaren Prozeß zur Folge. Denn einem derart aufgebauten Objekt kann weder ein, wie immer geartetes aber doch endliches, Subjekt koordiniert gegenüberstehen, noch kann ein so entstehendes Subjekt-Objekt-Verhältnis mehr als eine Etappe, ein Annäherungsschritt im unendlichen Prozeß sein, also niemals etwas Feststehendes und Endgültiges. Dem unendlichen Objekt des Theoretischen muß notwendigerweise ein rein konstruiertes Subjekt entsprechen; und sein Reinheitsgrad, der durch die Reinheit der Konstruktion, mithin durch die absolute Abtrennung vom realen Subjekt erreicht wird, bezeichnet die Stufe der geleisteten Erkenntnis; seine Vollendung ist in der Wirklichkeit unerreichbar, als Ziel und Grenzbegriff jedoch nicht nur konstruierbar, sondern das notwendige Ideal, der einzig mögliche Maßstab dieser Sphäre. Deshalb zeigt es sich auch ohne Ausnahme, daß, wenn im theoretischen Verhalten eine wirkliche Subjekt-Objekt-Beziehung angenommen und infolgedessen der Weg der reinen Konstruktion verlassen wurde, dadurch der rein theoretische Charakter des Verhaltens transzendiert werden mußte; sein objektiver Sinn erhielt einen metaphysichen Akzent, und das Verhalten selbst verwandelte sich vom Standpunkt des Subjekts aus gesehen, in ein ethisches oder ethisch-religiöses (z. B. die ϑεωρία des Aristoteles als Gegenstand der dianoetischen Moral). Noch evidenter liegt die Unmöglichkeit einer Subjekt-Objekt-Beziehung für die reine Ethik in ihrem Unendlichkeitsbegriff begründet. Durch die Ausschaltung des Problems von der Folge der ethischen Tat, soweit diese nicht in direkter Beziehung zum Zweck und zur Gesinnung steht, kommt die Objektswelt der seienden Gegenstände für diese Sphäre überhaupt nicht in Frage. Die Sphäre selbst baut sich aus einer unendlichen Reihe isolierter, stets von neuem, vom Urbeginn gewissermaßen, einsetzender Einzelhandlungen auf, wo das Subjekt bei jeder Gelegenheit zur Tat die ethische Maxime von neuem in ihren Willen aufnehmen muß und wo für die Beurteilung des Realisiert- oder Nichtrealisiertseins der ethischen Norm nur die Gesinnung bei dieser einen Tat, als ob sie die erste und einzige wäre, in Betracht kommt. Der Unendlichkeitsbegriff tritt in sein Recht durch den Abstand, der diese Tat notwendigerweise vom

ethischen Ideal trennt; der es nicht gestattet, daß das in der ethischen Tat zur Persönlichkeit werdende Subjekt dies sein Subjekt-sein zur Substanz gerinnen lasse, daß es sich wegen der so entstehenden normativen Verbundenheit mit dem absoluten Wert zum intelligibelen Sein, zur »Seele« substanziiere und sich in einer so entstandenen Welt »besitze«. Mit jeder Lockerung oder Verdichtung dieser normativ-prozeßartigen Atomisiertheit der Sphäre — wo ein »Sein« der »Seele« nur als Ideal und die Totalität der Ziele und der auf sie gerichteten anderen Subjekte nur teils als Ideal, teils als Bedingung des Handelns vorkommen darf — ist die Ethik transzendiert, zur Metaphysik des Praktischen geworden, wodurch selbstverständlich ihr rein praktischer Charakter sogleich vernichtet und zum Metaphysisch-Kontemplativen (oder quasi Kontemplativen) verwandelt wird. Denn das rein ethische Subjekt ist ein utopisch-postulatives, dessen Realisierung es selbst und mit ihm die ganze Sphäre aufheben würde, deren Aufbau so sehr von dieser Unrealisierbarkeit abhängt, daß selbst der Abstand von Gesinnung und Erreichen mehr die Folge als der Grund dieser Konstellation zu sein scheint: der heilige Wille ist in einem ganz anderen Sinn Grenzbegriff der Ethik, wie das Bewußtsein überhaupt der der Logik: dieses liegt innerhalb der Sphäre, jener außerhalb ihres Bereichs; dieses kann zwar nicht realisiert werden, sein als realisiert gedacht werden, ja die Konstruktion seiner Realisierung ist aber für die Erkenntnis der immanenten Sphärenstruktur von höchster und fruchtbarster Bedeutung, jener kann in der Sphäre selbst nur negativ, nur als Maß des Abstandes vorkommen, als realisiert gedacht, positiv und konkret geworden, fordert er eine radikal anders gestaltete Umwelt. Das Wesen der ethischen Sphäre kann durch die doppelseitige Negativität, die das reine, ununterbrochene, und doch stets von neuem ansetzende, unendliche Handeln des ethischen Subjekts, als Beweger und Substrat umgibt, am besten umschrieben werden: durch das negative Werten der Neigungen und durch das negative Erfassen des Wesens, des Ideals. Das Postulativ-Schwebende des Subjekts entsteht so aus den entgegengesetzten Richtungen und Qualitäten der beiden Negativitäten, die sich beide auf das Subjekt selbst beziehen: aus dem Verneinen-müssen der eigenen Kreatürlichkeit einerseits und aus dem Nicht-aussprechen und Nicht-besitzen-können des eigenen, bewegenden Wesens andererseits.

Das ästhetische Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt (wobei wir — vorläufig — schöpferisches und rezeptives Verhalten einheitlich behandeln wollen) scheint keine derartige, abgrundschaffende Unendlichkeit zu kennen und scheint sich deshalb dem »natürlichen«

Verhalten des Menschen seinen »erlebten« Gegenständen gegenüber zu nähern. Daß dies ein bloßer Schein ist, erhellt sich im Moment der näheren Analyse. Wir sagten: es liegt im Wesen der ästhetischen Sphäre begründet, daß sie und nur sie eine Subjekt-Objekt-Beziehung im eigentlichen Sinne kennt. Konkreter ausgedrückt bedeutet dies, daß es nur in der Aesthetik sowohl ein der Norm der Sphäre entsprechendes und sie erfüllendes Subjektsverhalten, das ein Subjektsein und nicht bloß eine Intention auf Subjektivität sein soll, als auch ein ihm entsprechendes Objekt gibt, das als gegebener und dem Subjekt gegenüberstehender Gegenstand ein vollständiges, aus seiner eigengesetzlichen Struktur folgendes Objekt-sein hat, zu dessen Begründung und innerem Aufbau keine weitere Einfügung in einen darüber hinausgehenden Kosmos anderer Gegenstände vonnöten ist, ja dessen Möglichkeit die Setzung des ästhetischen Gegenstandes prinzipiell vernichten würde. Kurz gesagt: das ästhetische Subjekt steht in strengem Sinne der Sphäre nur einem Objekt, dem Kunstwerk gegenüber: das Subjekt selbst ist, in ebendemselben strengen Sinne, ein rein und unmittelbar erlebendes Subjekt. Schon diese Bestimmung hebt den Schein einer allzu großen Annäherung an die Erlebniswirklichkeit auf. Denn beide Begriffe, streng isoliertes, rein auf sich gestelltes und in sich abgeschlossenes Objekt und rein erlebendes Subjekt können auf diesem Niveau nicht vorkommen. Es kann aber vielleicht der Schein bestehen bleiben, als ob der Uebergang doch nur ein stufenweiser sein würde und die Erfüllung, die die ästhetische Sphäre in dieser Weise für die Erlebniswirklichkeit bedeutet, bloß ihre innere Vollendung, der krönende Abschluß ihrer immanenten Bestrebungen wäre. Es liegt nahe, diesen Schluß zu ziehen, besonders da das Subjekt der Aesthetik, im Gegensatz zu Logik und Ethik, als wirkliches Subjekt gedacht werden muß. Schon Schelling hat diese Konsequenz aus dieser Vergleichung gezogen, wenn auch aus anderen Voraussetzungen und mit anderen systematischen Folgen. Er sagt: »Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt zu diesem Punkt nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt den ganzen Menschen, wie er ist, dahin . . . . . und darauf beruht der ewige Unterschied und das Wunder der Kunst«. Hartmann hat dieser Auffassung einfach und treffend entgegengehalten, daß ja auch die Phantasie, das Schellingsche Organ der Kunst, ein bloßes Bruchstück des ganzen Menschen sei; damit ist er aber an dem richtigen Moment der Schellingschen Gegenüberstellung von theoretischer und ästhetischer Kontemplation doch vorbeigegangen. Es kommt darauf an, sich klarzumachen, daß das ästhetische Subjekt, im Gegensatz zum kon-

struierten der Theorie, zwar eine wirkliche und lebendige Ganzheit und kein Bruchstück ist, daß aber sein Verhalten und dementsprechend seine innere Wesensart dennoch nicht mit dem »ganzen Menschen«, weder im Sinne der Erlebniswirklichkeit, noch in dem irgendeiner Metaphysik zusammenfällt. Die Eigenart dieses Subjekts enthüllt sich am deutlichsten, wenn wir bedenken, daß sein Verhalten ein normatives Erlebnis ist und uns die Paradoxie dieser Zusammenstellung zum Bewußtsein bringen. Ein mit der Norm aufs innigste verknüpftes Erlebnis kennt auch die Ethik, ja geht von ihr, als »Analogie einer Tatsache« eigentlich aus; jedoch dieses Erlebnis der »Achtung« ist nichts als die Voraussetzung des ethisch normativen Verhaltens, das Verhalten selbst muß notwendigerweise, um der Norm entsprechen zu können, jeder Erlebnisnähe entrückt sein. Hier hingegen ist das Erlebnis die normative Verhaltensart selbst, in ihm erfüllt sich die Norm, in ihm spricht sich ihre spezifisch ästhetische Geltungsqualität aus. Die Paradoxie, die hierin liegt, darf um der wahren Erkenntnis der ästhetischen Sphäre willen, nicht verschleiert werden. Kant [1]) hat sie bereits deutlich empfunden, wenn er etwa davon sprach, daß jeder, der etwas schön findet, von den anderen fordert, es ebenfalls schön zu finden; und »er tadelt sie, wenn sie anders urteilen und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, daß sie ihn haben sollen«. Er spielt jedoch, dem ganzen Aufbau seines Systems entsprechend, das Problem auf die Aussage über das ästhetische Verhalten hinüber und erblickt die Paradoxie bloß darin, daß jeder das Gelten des ästhetischen Wertes für den anderen fordern muß, obwohl dieser Wert, seinem subjektiven, keine Objektsbeschaffenheit treffenden Wesen nach, keiner objektiven Begründung fähig ist. Hierbei bleibt nicht bloß der ästhetisch durchaus sekundäre Charakter dieser Forderung außer acht, sondern die Merkwürdigkeit des Verhaltens selbst wird verdeckt: die Merkwürdigkeit, daß das ästhetische Objekt von seinem zugeordneten Subjekt diese Art seines Anerkennens, das reine Erlebnis fordert. Sonst kann das Subjekt kein ästhetisches werden, da das »künstlerisch« noch so »richtige« Urteil über ein Kunstwerk ebensowenig eine ästhetische Subjekt-Objekt-Beziehung begründen kann, wie eine »richtige« aber theoretische Aussage über eine, eigene oder

---

1) Die immer wiederkehrenden kritischen Hinweise auf Kant sind von der Anschauung bestimmt, daß die »Kritik der Urteilskraft« den Keim zur Lösung jedes Problems der Struktur der ästhetischen Sphäre enthält; daß also die Aesthetik nur das dort implicite Vorhandene klarmachen und zu Ende denken muß. Darum ist die Auseinandersetzung mit diesem Buch von so entscheidender methodischer Bedeutung.

fremde, Handlung oder Gesinnung ein ethisches Verhalten.

Das normative Erlebnis, worin das Werk als Realisation des ästhetischen Wertes geschaffen, beziehungsweise als solches aufgenommen wird, ist ein Gerichtetsein des Subjekts auf eine den immanenten Erlebnisanforderungen vollendet angemessene Welt, die ihm in seinem normativ zugeordneten Objekt, im Werk entgegengilt; um dessen Gelten in sich zu verwirklichen das Subjekt in sich alles zur höchsten Intensität zu treiben hat, was in der Richtung dieser gesteigerten und rein gewordenen Erlebnisintensität liegt und alles von sich fernhalten, in Nichtexistenz, ja Undenkbarkeit versinken lassen soll, was diesem homogenen Strom nicht angehört oder gar seinen Lauf hemmen könnte. Trotzdem oder gerade darum liegt der Soll-Akzent des Wertes auf der Reinheit des Erlebnisses als Erlebnis, auf seinem Nicht-Transzendieren der Erlebnishaftigkeit und als Folge dessen auf dem wahrhaften Subjektscharakter des normativ erlebenden Subjekts. Die Verwandlung, die das Gerichtetsein auf den ästhetischen Wert im Subjekt vollzieht, ist also eine ihre Subjektivität bewahrende, eine nur innerhalb der Subjektsimmanenz neue Ballungen und Ordnungen schaffende, eine, vom Gesichtspunkt des Subjekts aus betrachtet, materialechte Verwandlung: sie macht aus dem natürlichen Subjekt ein stilisiertes, das im Gegensatz zum konstruierten Subjekt der Logik und zum postulativen der Ethik eine lebendige, die Totalität der Menschlichkeit umfassende Einheit der inhaltlichen Fülle der Erlebnisse ist. In der Phänomenologie wurde der lange und an Abgründen reiche Weg, der von der scheinbaren Erlebnistotalität im »ganzen Menschen« der Erlebniswirklichkeit zu dieser wahrhaft erfüllten Totalität im ästhetischen Subjekt führt, ausführlich dargestellt. Der neue Mensch, der als normatives Subjekt der Aesthetik, als Genie beziehungsweise reiner Rezeptive am Ende dieses Ganges erreicht wird, kann im Gegensatz zum »ganzen Menschen« der Erlebniswirklichkeit als der Mensch »ganz« — in bezug auf eine bestimmte, bestimmten Erlebnismöglichkeiten a priori entsprechende, Erfüllungstotalität bezeichnet werden. Der Mensch »ganz« bedeutet dann eine Reduktion der Erlebnismöglichkeiten des Menschen auf ganz bestimmte und in dieser Bestimmtheit homogen gewordene innere Organe der Aufnahme der Welt (die freilich weder Sinnesorgane, noch gar »Seelenvermögen« sind), durch welche Reduktion eine in bezug auf diese Organe aufgebaute, innerlich zur Totalität gefügte Welt in seinem Erlebnis erfüllt aufleben kann. Dieser Mensch ist also Subjekt, Individuum, Persönlichkeit, Mensch im eigentlichsten Sinne des Wortes, denn es kann in diesem seinem Subjektsein schlechterdings garnichts auftauchen, was seinem reinen

Erlebnisvermögen irgendwie transzendent wäre, ja für alle Gegenständlichkeit, die sich ihm hier darbietet, ist die reine Erlebbarkeit die einzige und absolute konstitutive Kategorie. Aber dieses Subjektsein ist ihm dennoch nicht gegeben, sondern aufgegeben, wenn auch in einer Weise, die die Erfüllung nicht nur zuläßt, sondern erfordert. Die Erfüllung besteht darin, daß die Reduktion zum Vehikel der Totalität, daß die Verengung der Subjektivität durch das homogeneinseitige Gerichtetsein auf ein nur durch diese Einseitigkeit möglich gewordenes Objekt zur alles umfassenden Abgeschlossenheit werde; zu einem Mikrokosmos, dessen kosmischer Charakter sich darin offenbart, daß alles, was von seinen konstitutiven Prinzipien aus möglich ist, in ihm zur Wirklichkeit reift, daß die Kategorien möglich, wirklich und notwendig in ihm den Sinn ihrer Unterscheidbarkeit durch vollendetes Identischwerden verlieren.

Das Subjekt erreicht also diese seine höchstmögliche Subjektivität (allerdings sub specie einer bestimmten Form) in seiner Bezogenheit auf ein ihm absolut angemessenes Objekt. Es könnte hier jedoch die für das Folgende nicht unwesentliche Frage auftauchen, ob zur Realisierung dieser Subjektivität ein derart zugeordnetes Objekt unbedingt notwendig sei; ob es nicht durch eine ganz autonome, selbstherrliche Produktivität des Subjekts aus sich heraus und in sich hinein mediatisiert oder zur gelegentlichen, im höchsten Sinne zufälligen, wenn auch eventuell empirisch günstigsten Veranlassung dieser Selbstrealisation herabgesetzt werden könnte. Auch diese Frage wurde bereits in der Phänomenologie aufgeworfen und verneinend beantwortet. Das hier entscheidende Motiv aus diesem vielfältig verschlungenen Knäuel von Gründen ist die Einsicht, daß die aufgegebene, mit dem »ganzen Menschen« durchaus nicht identische, reine Subjektivität auf sich selbst gerichtet sich nur im inneren Handeln äußern könnte und ihr Sich-Erreichen, ihre geleistete Vollendung in der ästhetischen Kontemplation zum Grenzbegriff eines unendlichen Prozesses würde. Jede Selbstkontemplation dagegen würde entweder im »ganzen Menschen« auf ein notwendig inadäquates Objekt stoßen, das eine Immanenz des Erlebnisses nur bei Subalternität der Erlebnisqualität, -inhaltlichkeit und -intensität zuläßt, oder sie müßte die Kontemplation auf ebenfalls »nicht gegebene« Ichniveaus zutreiben und sie ihrer erlebnisimmanenten Wesensart, mithin ihrer unmittelbaren Erfüllbarkeit im »wirklichen« Subjekt und ihres vollendeten Nicht-über-sich-hinausweisens berauben. Die ständigen — historisch so bedeutsamen — Verwechslungen des ästhetischen Subjektsverhaltens mit religiösen und »ethischen« Subjektsverhaltungen rühren zumeist daher, daß diesen

Subjektivitäten, weil sie ebenfalls »reale« und nicht »postulative«, ebenfalls aufgegebene und nicht gegebene sind, weil auch sie eine »erlebte Erfüllung« fordern, die Subjektsimmanenz sub specie Erlebnisintensität zugesprochen wurde; wobei übersehen werden mußte, daß jede solche Immanenz, wenn sie auch im »Erlebnis« »erfüllt« wird (oder wenigstens die faßbarste Form ihrer Erfüllung eine Art »Erlebnis« ist) den transzendentalen Grund ihrer Immanenz in einer Erlebnistranszendenz hat — die deshalb freilich durchaus nicht subjekttranszendent sein muß. (Man denke an Begriffe wie das »Fördernde« für eine Lebenseinheit im Sinne Goethes.) Kant, der auch hier das spezifisch Aesthetische klarer erblickte als irgendjemand vor ihm, faßt dennoch die Beziehung zum Objekt reflexiv auf. Die Kategorien, die die ästhetische Subjektivität aufbauen, sind nur für das Subjekt konstitutiv und allgemeingültig, für die Beschaffenheit des Objekts können sie nicht von Bedeutung sein, sie haben eine bloß subjektive Allgemeinheit. Diese Fassung der ästhetischen Subjektivität, deren tiefe, wenn auch relative Berechtigung — jenseits ihrer Notwendigkeit im kantschen System — sich erst später bei der Analyse des letzten Verankertseins des Aesthetischen im Subjekt wirklich enthüllen wird, ist von der Stellungnahme bedingt, daß eine konstitutiv-gegenständliche Objektivität nur durch die Verstandeskategorien des Theoretischen möglich ist. Weil das transzendentale Motiv zur Entstehung des Aesthetischen eine »subjektive« Sehnsucht nach einer dem Subjekt angemessenen Wirklichkeit ist, muß ihre Erfüllung auch eine bloß subjektive, die Objektbeschaffenheit des Gegenstandes unberührt lassende Wesensart haben. Damit ist aber der transzendentale Grund der Erlebnisimmanenz, die die reine Subjektivität des Aesthetischen trägt und aufbaut, doch den eigenen, vom Objekt gänzlich unabhängigen, es nur als Veranlassung gebrauchenden Kräften des Subjekts zugesprochen. Es wird an das Subjekt die Anforderung gestellt, in sich eine derart innerlich vollendete Möglichkeit der ihr — sub specie Erlebnis — angemessenen Wirklichkeit fertig zu tragen, daß ihre Verwirklichung dem beliebigen veranlassenden Objekt der Außenwelt ohne dessen Zutun sozusagen geschenkt werden kann. Oder es muß angenommen werden, daß sein innerer Aufbau schon an sich diesen Anforderungen gemäß ist, was jedoch nur in einer metaphysischen Naturphilosophie möglich wäre, die die objektiven Prinzipien der Natur selbst in bezug auf das Auffassungs- und Erlebnisvermögen (oder umgekehrt, was hier auf's Gleiche ausläuft) denken würde; dies ist aber gerade im kantischen System, trotz gelegentlicher Schwankungen, von vornherein ausgeschlossen. Der Grund dieser Annahme

liegt in der Verwechslung des ästhetischen Menschen »ganz« mit dem »ganzen Menschen« der Erlebniswirklichkeit, oder, was dasselbe besagt, in der Fassung des ästhetischen Verhaltens, als etwas Konkret-Einheitlichem, während seine Einheitlichkeit nur in der gemeinsamen abstrakt-formellen Vorbedingung der konkreten Verhaltensmöglichkeiten, die das eigentlich Aesthetische konstituieren, begründet ist; kurz: in der Verkennung der Fiedlerschen Priorität der einzelnen Künste (letzten Endes: der einzelnen Kunstwerke) als Träger des Eigentlich-Aesthetischen vor dem — theoretisch-philosophischen — einheitlichen Begriff der Kunst. Der Mensch »ganz« ist aber, wie wir wissen, isoliert, ohne konstitutiv zugeordnetes Objekt gedacht, nichts als ein Gerichtetsein auf eine, dem Prinzip seiner homogenen Reduktion gemäße, angemessene Wirklichkeit. An sich ist sein Gerichtetsein etwas ganz Leeres, Unerfüllbares, nicht einmal bis zum Zustand der klargewordenen Sehnsucht Gelangendes; es kann sich nur im Objekt erfüllen, entweder indem es das Objekt selbst gestaltet, oder indem es sich einem auf den Prinzipien seiner homogenen Reduktion aufgebauten Objekt in reiner Kontemplation gegenüberstellt: also nur dem Kunstwerk gegenüber. Nur durch die Reduktion wird ein angemessener Gegenstand möglich, aber gerade die Reduktion macht es unmöglich, daß dieser Gegenstand ein Produkt subjektiv-reflexiver Kategorien, die beliebigen, »zufälligen« Gegenstände auf's Geratewohl zugewiesen werden könnten, sei. Daß diese Kategorien nicht die der Verstandeserkenntnis sein können, ist selbstverständlich, und es ist deshalb notwendig, daß sie niemals die Grundlage objektiv allgemeingültiger Aussagen — die immer theoretisch sind — sein können; aber ebenso selbstverständlich ist es, daß der Mangel dieses konstitutiven Charakters sie im eignen Gebiet, als Aufbauformen der ästhetischen Objektivität, nicht reflexiv machen muß.

Im Gegenteil: die völlige Selbständigkeit und Fremdheit von jeder theoretischen Objektivität, mit der die ästhetischen Kategorien ihren Gegenstand begründen und aufbauen, wodurch er in seiner eigentlichen Geformtheit für die Theorie unaussagbar wird, ist gerade die Grundlage der konstitutiven Wesensart der ästhetischen Kategorien und damit der Autonomie des ästhetischen Wertgebiets. Denn die, bei Kant als allein möglich erscheinende, Entgegensetzung der theoretischen Kontemplation mit ihren Verstandeskategorien und der ästhetischen Kontemplation des erlebenden »ganzen Menschen«, der sich deshalb nur bis zur subjektiven Allgemeingültigkeit seiner Aussagen über das »Schönheits«-Erlebnis in den reflexiven Kategorien auf dem Niveau der Urteilskraft erheben kann, setzt die theoretische Gegenstandsetzung

und die durch sie zustande gebrachte Objektsstruktur als vollzogen und geltend voraus. Ja diese ganze Problemstellung ergibt sich erst als eine Art Rückkehr aus dem objektiven und allgemeingültigen — aber um den Preis des Aufgebens der sinnlich bedeutsamen und übersinnlich sinnfälligen Welt der auf den Menschen orientierten Zwecke errungenen und darum zu engen — Kosmos der theoretischen Gegenständlichkeit in eine Wirklichkeit der Lebensnähe und der »Humanität« (im weitesten Sinne des Wortes). Jedoch — und dies ist das Entscheidende — bei Beibehaltung der theoretischen (und ethischen) Gegenständlichkeit, als unverlierbar eroberten Positionen, an denen jede andere Stellungnahme zur Welt und ihre Objektsgestaltung gemessen werden muß; während bei der Begründung der theoretischen und der ethischen Sphäre es, natürlicherweise, nicht als Widerspruch angesehen wurde, daß den Verstandeskategorien im Ethischen überhaupt keine, den Vernunftideen im Theoretischen nur eine regulative Bedeutung zufallen konnte. Nur bei — wenn auch stillschweigendem, so doch geltenden — Aufrechterhalten der theoretischen Gegenständlichkeit besteht die Notwendigkeit, die Rückwendung auf die Subjektivität als Rückkehr zum »ganzen Menschen« der Erlebniswirklichkeit zu vollziehen; und daß diesem Subjektsniveau nur eine reflexive Objektsstruktur entsprechen kann, wird aus allem hierbei Erörtertem als selbstverständlich erscheinen. Aber als ebenso selbstverständlich muß es erscheinen, daß diese Art der Rückwendung unmöglich eine Wertsphäre begründen kann, ja die Art der Rückwendung bereits die letzthinige Heteronomie des so entstehenden Gebietes voraussetzt und durch keine noch so tief und geistvoll angestrebte Bewegung auf Autonomie wieder wettgemacht werden kann. Denn die Begründung einer wahrhaft autonomen Wertsphäre kann nur auf Grund der Annahme der Unableitbarkeit ihres leitenden Wertes vollzogen werden; wie sich das ganze Wertgebiet, als Ganzes, in das System der Werte einfügen läßt, ist, im Vergleich dazu, eine Frage sekundärer Bedeutung, hauptsächlich darum, weil ihre Beantwortung eine ganz neue Dimension der Fragestellung erfordert. Wenn also bei der Begründung einer Sphäre, bei dem Aufsuchen ihrer spezifischen Objektsstruktur, ein anderer Wert als geltend gesetzt ist, d. h. wenn er bereits Gegenständlichkeiten bestimmt, wenn also die Untersuchung nicht ganz vom Beginn, von der »Urgegebenheit« der Sphäre ansetzt, ist es unmöglich, zu etwas anderem als zu reflexiven oder metaphysischen Objekten zu gelangen, je nachdem ob die Untersuchung, der Art der als geltend vorausgesetzten Objektivität entsprechend, sich in der Richtung auf die Erlebniswirklichkeit hin oder über die vorausgesetzte

Sphäre hinaus bewegt. Im Falle Kants, wo die theoretische Objektsstruktur vorausgesetzt wurde, muß sich die rücklaufende Bewegung auf den »ganzen Menschen« der Erlebniswirklichkeit richten, an dem eigentlich gesuchten Menschen »ganz« vorbeigehen, wodurch, infolge der unangemessenen gesteigerten Subjektivität, das Objekt als bloß reflexiv erscheinen mußte.

Die theoretische Orientierung der Objektsstruktur in der Aesthetik Kants zeigt sich auch darin, daß das Objekt durchwegs im Zusammenhang mit anderen Objekten und nicht als das geforderte isolierte Objekt der Aesthetik erscheint. Allerdings fehlt es nicht an Ansätzen, die sich in dieser Richtung bewegen, nur können sie nicht zum eigentlich Aesthetischen führen, da ihr Impuls ebenfalls ein metaästhetischer, ein ethischer ist; wir meinen die ganze, sehr bedeutsame, Lehre von der »Interesselosigkeit« des ästhetischen Subjektsverhaltens. Diese Interesselosigkeit hat eine Intention auf Isolierung der Gegenstände und erreicht sie sogar in dem, was Kant »freie Schönheit« (pulchritudo vaga) nennt; die hier vollzogene Setzung eines isolierten Gegenstandes ist jedoch auch rein negativ: sie »setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll«; sie ist also eine Abstraktion, ein Absehen von der theoretischen Gegenstandsstruktur (die dabei stillschweigend als die einzig konstitutive angesehen wird), denn sonst würde »die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden«. Sobald jedoch von der Gegenständlichkeit nicht abgesehen, sie vielmehr in das ästhetische Erleben einbezogen wird (anhängende Schönheit, pulchritudo adhaerens), soll ein »Ideal der Schönheit« gesucht werden; »da muß irgendeine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die a priori den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht«. Diese Aufhebung der Isolation des ästhetischen Gegenstandes und seine Einfügung in einen zusammenhängenden Kosmos, dessen ethische Tendenz in der Lehre von der Erhabenheit noch klarer zutage tritt, beruht auf der Zwischenstellung, die Kant dem ästhetischen Erleben, dem Akt der Interesselosigkeit als Zwischenstufe zwischen dem sinnlichen Interesse der Erlebniswirklichkeit und dem sittlichen Interesse der ethischen Sphäre zuweist. »Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.« Die Schönheit und der sie hervorbringende Akt der Interesselosigkeit sind also eine Art Ausruhen der Seele auf dem Wege zu ihrer eigentlichen Heimat, zur Sittlichkeit: eine Abkehr von den Interessen des sinnlichen Lebens und ein Noch-

nicht-zugewendet-sein dem Interesse an dem Guten. Wegen dieser schwankenden und innerlichst unselbständigen Wesensart des entscheidenden Aktes, vermag die Interesselosigkeit die Gegenstände, auf die sie sich richtet, nicht im geforderten Sinn der Aesthetik zu isolieren, ihnen keine eigene Gegenständlichkeit zu verleihen: die Gegenstände sind reflexive, sofern die Intention sich auf die Natur richtet, aus deren Zusammenhang sie nicht gänzlich herausgehoben, sondern nur — in der »subjektiven Betrachtung« — auf das erlebende Subjekt bezogen werden, wobei sie entweder ihre Gegenständlichkeit verlieren oder durch ihre Gegenständlichkeit ihre rein-ästhetische Wesensart transzendieren; sofern die Intention auf Vernunftideen, als Gegenstände der Ethik, gerichtet ist, im Erlebnis des Erhabenen, so ist »das Wohlgefallen . . . auch nur negativ«, der ästhetisch gesetzte Gegenstand ist noch mehr bloße Veranlassung zum Transzendieren, seine Isolation, wenn eine solche überhaupt vorhanden ist, nur ein Sprungbrett zur Einfügbarkeit in den eigentlichen, konstitutiven Kosmos dieser Gegenstände: in das durch ethisches Verhalten erfaßte Reich der Vernunftideen.

Und doch ist hier der entscheidende Schritt zum Auffinden des ästhetischen Gegenstandes getan: der Akt der Interesselosigkeit bedeutet letzten Endes nichts anderes als die Intention des erlebenden Subjekts auf einen dem reinen Erlebenen angemessenen Gegenstand. Daß dieser Gegenstand ein vollständig isolierter, alleinstehender, aus jedem nur als möglich gedachten Zusammenhang herausgehobener ist, ist eigentlich nur die vom Objekt aus bestimmte Seite dieser Setzung. Denn wenn es als Wesenszeichen, als Definition dieses Verhaltens bestimmt werden mußte, daß die vollendete Immanenz des reinen Erlebens bewahrt bleiben soll, so ist das Nicht-hinausgehen-können über das Objekt nur der subjektive Aspekt der Art der Objektsetzung: daß der Gegenstand — in der Setzung, für die Geltung der Setzung — als einzig existenter gedacht ist. Er ist selbständiger Gegenstand in einem ganz radikalen Sinne des Wortes: er ist als einzig seiender Gegenstand gesetzt. Während also im Theoretischen die Selbständigkeit eines Gegenstandes letzten Endes nur relativ ist, und bloß — im Sinne Husserls — so viel bedeutet, »daß wir diesen Inhalt in der Vorstellung identisch festhalten können bei schrankenloser (willkürlicher, durch kein im Wesen des Inhalts gründendes Gesetz verwehrter) Variation der mitverbundenen und überhaupt mitgegebenen Inhalte«; aber »wir stellen ihn doch unausweichlich in einem Zusammenhang vor, der Inhalt hebt sich von einem miterscheinenden gegenständlichen Hintergrund ab, er ist unausweichlich mit vielfältigen anderen In-

Fiedler

halten zugleich gegeben und mit ihnen in gewisser Weise auch einig«. Dieser Zusammenhang aller gedachten Gegenstände ist das Spezifische der theoretisch-konstitutiven Objektswelt; er begründet sich darauf, daß die Totalität der theoretischen Gegenstände, als erfüllt gedacht, zugleich die wirkliche Erfüllung der spezifischen Gegenständlichkeit der einzelnen Objekte ist, die »wirklich erkannt« doch nur in einem vollendeten System des ganzen möglichen Wissens sein könnten. Im Gegensatz dazu ist die Totalität oder das System der möglichen Gegenstände für das ästhetische Verhalten etwas durchaus Abgeleitetes, Fremdes und Sekundäres, das die Gegenständlichkeit der Objekte, selbst ganz unberührt läßt; diese können vielmehr ihre ästhetische Erfüllung nur als isolierte Objekte rein ästhetischer Akte erhalten, wobei es für die Intention dem Sinne nach entscheidend ist, daß sie sich auf einen als einzigen gesetzten Gegenstand richtet. Die homogene Reduktion auf das dem intendierten Objekt zugewandte Organ läßt vor allem die ganze »Wirklichkeit«, die sich darauf nicht beziehen läßt, ins Nichtsein versinken; und dieses als Nichtseiend-setzen muß in ganz radikaler, wörtlicher Bedeutung verstanden werden, es ist viel mehr als ein »in-Klammern-setzen« im Sinne Husserls. Dadurch ist aber bereits die gegenständliche Struktur der »natürlichen« oder der theoretischen »Wirklichkeit« völlig zerstört, da das Auswahl-Prinzip dieser Reduktion jeder wie immer gearteten Gegenständlichkeit gegenüber völlig indifferent ist. Und die übriggebliebene, homogen gewordene Erlebnismasse wird für die nunmehr in Wirksamkeit tretenden bauenden Kräfte zum Gestaltungssubstrat, dessen eigene Wesensart nur insofern in Betracht kommt, als es dem formenden Willen, der am Werke ist, gemäß werden kann. Das besagt vor allem, was bereits von Fiedler nachdrücklichst hervorgehoben wurde, daß das ästhetische Verhalten an sich, als homogene Reduktion, als »Bereitschaft«, nur negative Möglichkeit und bloße Bedingung, aber nicht hervorbringender Grund der ästhetischen Subjekt-Objekt-Beziehung zu sein imstande ist; daß durch die homogene Reduktion nur das Zerfallen der »natürlichen Wirklichkeit«, nicht aber ohne weiteres die ästhetische Objektsbildung geleistet wird. Dies wird durch die Art der Setzung des ästhetischen Gegenstandes als isolierten, außer jedem »Zusammenhang« oder »Medium« stehenden verständlich, wobei zugleich die Eigenart dieser Setzung im Gegensatz zu den theoretischen und ethischen entsprechenden Akten sichtbar wird. Wo die Gegenstände, wie im Theoretischen, in einem »Medium«, in einer »Sphäre« stehen, ist der Akt, der der ästhetischen Bereitschaft entspricht, ein Sichhineinbegeben in die Sphäre, ein wenn auch noch so unbestimmtes »Meinen« von

irgendetwas, was in dieser Sphäre als auffindbar angenommen werden muß; das eigentliche Theoretisch-werden des Aktes ist also nur ein immanentes Zuendeführen dieser Ausgangsbewegung, nur ein Klarer-, Reiner- und Bewußterwerden alles dessen, was im ursprünglichen Akt intendiert war; das Entscheidende, das Sich-hineinbegeben in die »Sphäre« ist ja bereits getan. Und im ursprünglichen Akt des Ethischen sind die beiden Subjekte durch die ethische Setzung selbst zustande gekommen; der »Sprung« liegt hier — geradeso, nur deutlicher sichtbar wie im Theoretischen — vor dem Eintritt in das Wertgebiet: das Eintreten selbst ist der Sprung. Im Aesthetischen dagegen geht die Intention der Bereitschaft auf einen außer jedem Zusammenhang, Medium oder Sphäre gesetzten, isolierten und unvergleichbaren Gegenstand; er muß also entweder fertig und in abgeschlossener Vollendung gegeben sein, damit die Bereitschaft, sich ihm hingebend, ihre Erfüllung in dieser Hingegebenheit finde, oder er muß von dem Subjekt geschaffen werden.

Der Schaffensprozeß erscheint in dieser Beleuchtung als ein merkwürdiges Ineinander von Aktivität und Kontemplation, als eine Aktivität, deren Tendenz darauf ausgeht, eine ihr subjektiv-metasubjektiv aufgegebene Objektswelt für die Kontemplation (die Vision) als außer ihr seiende, wirkliche, in sich abgeschlossene Totalität (Werk) aus sich herauszustellen. Das Gerichtetsein dieses Aktes geht immer auf ein vollständig isoliertes Objekt. Der Schaffende ist, gerade im metapsychologischen Sinn, dem Sinne seiner Intention gemäß, stets nur der Schöpfer eines Werkes, das seinen Werkcharakter für ihn dadurch erhält, daß es sich ihm, in der Vision, als verselbständigte Welt der zu Erlebniserfüllungen gedichteten Formbeziehungen darbietet; dessen objektives Gelten als Werk — der Sinn der schöpferischen Leistung — das entscheidende Kriterium in diesem Aufsichgestelltsein besitzt. Auch der Rezeptive vermag nur dann in seinem Erlebnis das ästhetische Verhalten zu realisieren, wenn er seinem Objekt als einzig möglichem oder besser gesagt, als einzig gesetztem, als einzig wirklichem gegenübersteht; taucht nur der Gedanke der Möglichkeit eines anderen Objekts auf, was notwendigerweise geschehen muß, wenn die Möglichkeit eines Zusammenhanges, in dem dieser Gegenstand steht oder in den er eingefügt werden kann, zugegeben ist, so ist die Erlebnisimmanenz verlassen: es entsteht die Ueberleitung entweder in einen anderen Erlebnisstrom, der selbst wieder immanent oder transzendierend sein kann, oder in ein erkennendes usw. Verhalten; das Verhalten geht entweder in die Erlebniswirklichkeit zurück oder in eine andere Wertsphäre hinüber. In diesen Fällen ist die Gegenständ-

lichkeit der »natürlichen Wirklichkeit« (oder die eventuell stillschweigend mitgesetzte ethische, logische usw. Gegenständlichkeit) bestenfalls »in Klammern« gesetzt; die Erfüllungstendenz einer derartigen, nicht auf ein einziges und fertiges Objekt gerichteten bloßen Bereitschaft — Kants Interesselosigkeit etwa — kann entweder auf gar keinen Gegenstand auftreffen und muß deshalb ins Leere hinauslaufen, oder sie ist gezwungen, die anders gearteten gegenständlichen Formungen — in unklarer Weise — wieder einzusetzen und die derart herbeigeschaffenen Objekte mit »subjektiven«, als ästhetisch gemeinten, Zutaten zu versehen. Diese Gegenständlichkeit ist also eine reflexive, oder eine Mischung von Gegenständlichkeiten verschiedener Sphären, die deshalb immer einen metaphysischen Akzent haben muß. Die hier geforderte Immanenz ist aber so stark, daß ihr nicht einmal ein polemischer Akzent zu der »ausgeschlossenen« Wirklickeit zukommt. Während in religiösen Erlebnissen die Qualität der Höherwertigkeit der erlebten religiösen, mystischen usw. Realität, im Vergleich zur gewöhnlichen, zum Sinn des Erlebnisses selbst gehört, liegt dies dem Wesen des ästhetischen Erlebens durchaus fern, muß ihm fernliegen, da jeder wertbetonende Vergleich das ästhetische Objekt mit dem verglichenen in Beziehung setzen und dadurch seine Abgeschlossenheit vernichten würde.

Mit alledem ist die Selbständigkeit des Werks nur negativ erkannt, nur sein Herausgehobensein aus der Wirklichkeit, gewissermaßen nur seine Qualität als »Umrahmtes«. Wesentlicher als diese Loslösung von aller »Umwelt« ist die innere Struktur, die das ästhetische Objekt als positive Seite dieser Sachlage erhält: der Mikrokosmoscharakter des Kunstwerks. Denn die Forderung, die die Erlebnisimmanenz an ihr erfüllendes Objekt stellt, setzt zwar als negative Vorbedingung seine Isoliertheit voraus, denn nur wo nichts daneben und darüber gesetzt ist, kann das Erleben über den so eingestellten Gegenstand nicht hinausgehen, aber die positive Erfüllungsmöglichkeit muß in der inneren Struktur des Gegenstandes selbst begründet sein: die Immanenz des Erlebens soll nicht die Folge des bloßen Nichthinausgehenkönnens, sondern zugleich und wesentlicher des Nichthinausgehenwollens sein; ihre Notwendigkeit, um den Charakter des Erlebnisses als normatives Erlebnis zu rechtfertigen, ist eine innere, ontologische, aus dem Wesen der Subjekt-Objekt-Beziehung folgende, die nichts äußeres an sich haben kann. Der Ausdruck Mikrokosmos wurde oft und mit Recht auf das Kunstwerk angewandt, seinem Sinn haftet jedoch eine Zweideutigkeit an, die von der Abstammung dieses Begriffes aus der mystischen Naturphilosophie

bedingt ist und die beseitigt werden muß, um das wahrhaft Charakteristische der Bezeichnung klar hervortreten zu lassen. Wenn das Kunstwerk ein Mikrokosmos genannt wird, so ist damit sein Kosmos-Charakter gemeint: daß es eine in sich abgeschlossene, vollendete und selbstgenügsame Totalität ist, die diese immanente Selbstabrundung ihren rein von innen gesetzten Grenzen verdankt; Grenzen, die nichts Schrankenhaftes an sich haben, da sie nichts weiter bedeuten sollen als Bezeichnungen für das Maximum an innerer Erfülltheit und innerem Sich-aus-leben, die in dieser Welt a priori möglich waren und wirklich geworden sind. Diese Grenzen bezeichnen also nicht die Linie, wo ein Anders-sein beginnt oder beginnen kann, sondern leiten vielmehr zu den immanenten, aus der Idee des Werkes sich ergebenden und von ihr aus notwendigen Höhepunkten und Ausklingungen und von diesen in das Zentrum ihrer Welt zurück. Eine Welt, der gegenüber eine Abgrenzung nötig wäre, gibt es gar nicht: das ist der Sinn dieser Grenzen, darum sind sie wahrhaft immanente Grenzen, Grenzen, die einem Kosmos zukommen. Daß das Werk Mikrokosmos genannt wird, stammt aus einer völlig anderen Dimension seiner Betrachtung: aus dem Vergleich der Werkidee mit der Idee des Universums, wobei jedoch nur der abstrakte Formcharakter des Werks zum Vergleich herangezogen werden kann; die Parallelität, die die Gegenüberstellung von Makrokosmos und Mikrokosmos ergibt, bezieht sich also bloß auf die beiden Formstrukturen, und der Kontrast von groß und klein ist eher geeignet die qualitative Unvergleichbarkeit quantitativ zu verdecken, zur Vergleichbarkeit zu homogeneisieren, als den wahren Unterschied hervorzuheben. Die Mikrokosmosidee der Naturphilosophie ist hingegen gerade auf dem Gedanken der inneren Gleichartigkeit von Makro- und Mikrokosmos begründet: sie ist eine Vernunftidee; ihre Aufgabe ist die innere Wesensgleichheit beider Komplexe zur vertieften und verbreiterten Erkenntnis beider zu gebrauchen. Die naturphilosophische Mikrokosmosidee hat die Homogeneität des Universums zur Voraussetzung, ist doch eine ihrer entscheidenden Funktionen, die Trennung der sublunaren und superlunaren Wirklichkeit zu beseitigen, dieselben Prinzipien des Aufbaus und der Dynamik überall zu entdecken und zum Bewußtsein zu bringen. Daß dadurch der Kosmoscharakter von einem der beiden aufgehoben werden muß, ist selbstverständlich; es wird von der letzten Position der betreffenden Metaphysik abhängen, welchem sie die Priorität und damit das wahre Kosmos-sein zuspricht. Der andere »Kosmos« ist es nur im uneigentlichen Sinne, nur allegorisch; er ist es nur insofern, als in ihm alle Prinzipien des anderen sich wiederholen oder abspiegeln,

2*

insofern er ein Abbild des wirklichen Kosmos ist. Der Mikrokosmoscharakter des Kunstwerks — auf dem philosophischen Niveau der Vergleichbarkeit mit dem Universum gedacht, also bereits metaästhetisch — ist dagegen symbolisch und formell, nicht allegorisch und inhaltlich; es ist ein Mikrokosmos, weil es ebenfalls ein Kosmos ist, weil die Formen, die es konstituieren, ihm ebenfalls eine Absolutheit, eine innere Vollendung und eine immanente Erfüllung aller setzbaren Möglichkeiten verleihen. Es kann aber nur deshalb ein Mikrokosmos sein, weil es, außer dieser ganz abstrakt-formellen Gleichartigkeit mit dem Universum nichts Gemeinsames hat. Nicht nur daß die Autarkie seiner bauenden Formen ihm jede Uebernahme irgendeines »gemeinsamen Inhaltes« — der um »gemeinsam« sein zu können als bereits geformt übernommen werden müßte — verbietet, sondern die Formen selbst können mit denen des Universums außer der abstrakten Idee der Absolutheit nichts Gemeinsames haben, ja sie müssen, um etwas gleich Absolutes im völlig Heterogenen verwirklichen zu können, von diesen radikal verschieden und in ihrer konkret-formellen Wesensart mit ihnen völlig unvergleichbar sein.

Diese positive Seite der Unvergleichbarkeit des Werks drückt sich in seinem absoluten Aufsichgestelltsein aus. Dies bedeutet für den begrifflichen Ausdruck seiner Wesensart große Schwierigkeiten, denn jede Bestimmung, aus der ein Akzent des Einfügens in einen Zusammenhang wohl niemals ganz auszumerzen sein wird, kann leicht eine Logisierung bedeuten. Selbst die Paradoxie des Werks, seine Bezeichnung als das wirklich gewordene Unwahrscheinliche, ja Unmögliche, als das Wunder schlechthin, hat einen solchen Beigeschmack des Vergleichs: rein ästhetisch gesprochen hat dieses »Wunder« ein schlichtes und selbstverständliches, unbewegt in sich ruhendes Sein. Dazu kommt noch, daß dieses so extrem isolierte zentrale Objekt der Aesthetik von den zugeordneten Subjektsverhaltungen scheinbar doch weniger ablösbar ist, als das entsprechende, weniger isolierte theoretische Sinngebilde. Ein Satz an sich etwa ist unentstanden, d. h. in seinem normgemäßen Gelten niemals von einem Subjektsakt »hervorgebracht«, während selbst dem »Werk an sich« ein Schöpfer normativ zugeordnet ist; geradeso verharrt der Satz an sich in einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber dem Gedachtwerden, ja sogar gegenüber dem Gedachtwerdenkönnen, während die Wirkungsmöglichkeit mit der Idee des Werkes mitgesetzt ist. Dennoch ist die Objektivität des ästhetischen Gegenstandes eine absolute, denn die unzerreißbare Bindung an die Erlebbarkeit, deren Komponente die Notwendigkeit dieser Subjektszuordnung ist, bedeutet für das Werk

nur eine bestimmte Geltungsqualität. Die Erlebnishaftigkeit ist nur der Stoff, aus dem sich seine innerlichst selbstgenügsame und auf sich selbst gestellte Welt aufbaut, und daß sie von den bauenden Formen des Werks nicht aufgesogen, nicht »umfaßt«, nicht »vertilgt« werden, sondern in ihnen zum eigensten Eigenleben aufblühen soll, ist gerade die Vollendung dieser absoluten Immanenz und Objektivität. Und auch das normativ mitgedachte »Hervorgebrachtsein«, der zugeordnete Begriff des Schöpfers, steigert nur diesen seinen Objektscharakter: das Werk verdankt sich selbst seine Objektivität. Wäre das »Hervorbringen« des Werks nur etwas Scheinbares, nur ein anthropomorpher Ueberrest oder ein Herabgezerrtwerden in die Subjektivität aus seinem raum- und zeitlosen An- sich- sein — wie das »Produktive« der Erkenntnis aufgefaßt werden kann und oft aufgefaßt wurde —; wäre das Schaffen eine Art Wiedererinnerung, eine Art Besinnung auf dieses An-sich-sein, auf das vor dem Schaffensprozeß liegende transzendente Dasein des Werkes, so wäre seine Immanenz wieder aufgehoben. Wenn also Schopenhauer die erhabene Objektivität der Kunst dadurch begründen will, daß in ihr das Subjekt als Subjekt ausgeschaltet werden muß, um die »reine Objektivität der Anschauung« zu erreichen, die »dadurch bedingt (ist), daß man nicht mehr seiner selbst, sondern allein der angeschauten Gegenstände sich bewußt ist, das eigene Bewußtsein also bloß als Träger der objektiven Existenz jener Gegenstände übriggeblieben ist«, so verleiht er zwar der Anschauung selbst eine hohe — metaphysische — Objektivität, hebt aber zugleich die autonome Objektivität des Gegenstandes auf. Die begründet sich dann in einem Außer-sich, in einem Zusammenhang mit der Ideenwelt, und er selbst wird zum Mittel und Weg zu seiner Erlangung. »Infolge . . . meiner ganzen Ansicht von der Kunst ist ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntnis der Ideen der Welt« sagt er zusammenfassend. Der Mikrokosmoscharakter des Kunstwerks fordert aber, daß es seine Objektivität ausschließlich auf sich selbst gründe.

Wie ist dies möglich? Wenn das Werk hierdurch nicht zu einer metaphysischen Entität verabsolutiert werden soll — was nicht nur unserer Anschauungsart fernliegt, sondern auch den von anderen Voraussetzungen ausgehenden Systembildungen stets fernlag, die ja eher die Tendenz haben müssen, durch die metaphysische Setzung des Zentral-Aesthetischen über das Werk hinauszugehen — wenn wir auf dem Niveau der Werttheorie bleiben und die Aesthetik als eigenes Wertgebiet betrachten wollen, so kann dies nur eins bedeuten: daß im Aesthetischen Wert und Wertrealisation zusammenfallen; daß wir es hier nicht mit Akten (wie in der Ethik) noch mit »idealen« Sinngebilden

(wie in der Logik) zu tun haben, denen ein ihnen transzendenter, absoluter Wert (oder Unwert) »anhaftet« und die als Wertrealisationen dementsprechend wertvoll oder wertwidrig sind, sondern in jedem einzelnen Gegenstand, der Gegenstand der Aesthetik geworden ist, mit dem transzendenten und absoluten, leitenden Wert der Aesthetik selbst. Denn auf diesem, prinzipiell unmetaphysischen Niveau vermag nur der Wert eine causa sui in bezug auf Geltung zu sein, alles ihm bloß Zugeordnete, auf ihn Intendierende kann bloß durch sein Vermitteln eine Geltung beanspruchen. Dadurch aber scheint die Paradoxie dieses strukturellen Tatbestandes eher ins Absurde gesteigert als gehoben zu sein. Das Problem spitzt sich im wesentlichen auf die anscheinend unbeantwortbare Fragestellung zu: es wurde bis jetzt immer mit größtem Nachdruck auf die vollendete Immanenz des Kunstwerks hingewiesen und gerade hierin sein unterscheidenstes Kennzeichen von allen anderen Sinngebilden erblickt; wie läßt sich jedoch diese seine Struktur damit vereinigen, daß es, in dieser vollendeten Immanenz, der transzendente Wert selbst sei? Um dies völlig begreiflich zu machen, wird es notwendig, auf die spezifische Eigenart der Transzendenz in der Aesthetik zu reflektieren und sie genauer herauszuarbeiten. Das Gemeinsame aller Transzendenzbegriffe, welcher Wertsphäre immer sie auch angehören mögen, ist näher bestimmt die Subjektstranszendenz, wobei selbstverständlicherweise nicht an das »natürliche«, das reale, sondern an das der Sphäre zugehörige Subjekt gedacht werden muß. Die Subjektstranszendenz des leitenden Wertes macht aus seiner Beziehung zum normativen Subjekt ein transzendentes Sollen, die Geltungsart, durch die die Struktur und der Aufbau der Sphäre begründet werden. Freilich reicht hier die bloße Setzung der Transzendenz nicht aus, ihr Wesen muß vielmehr eine notwendige und konstitutiv bestimmende Beziehung zum normativen Subjekt der Sphäre haben. Für die ethische Sphäre wurde dies bereits in den Schriften Kants, für die theoretische sowohl von ihm selbst wie von seinen Nachfolgern, am prägnantesten wohl von Rickert und Lask so ausführlich analysiert, daß der Hinweis auf sie genügen muß; für die Aesthetik ist hier zu untersuchen, worin das schlechthin Subjektstranszendete im Werke liegt und wie sich diese Transzendenz mit den normativen Subjekten der Aesthetik (dem Schaffenden und dem Rezeptiven) so verbindet, daß das Gelten des Werks für sie zum transzendenten Sollen wird, daß erst durch dieses Sollen sowohl ihre Intention auf das Werk wie das Werk selbst in seiner Gegenständlichkeit transzendental begriffen werden kann.

Die Phänomenologie des Schaffenden zeigte uns — unter anderem

— das Auftauchen und das allmählich Positiv-, Rein- und Substantiellwerden der schöpferischen Subjektivität. Wir sahen damals, daß das Stadium des Naturalismus dieses Problem aufwarf, freilich als schroffen und unversöhnbaren Kontrast zwischen der schöpferischen Subjektivität und zwischen der ihr fremden »Außenwelt«, die sie in vergeblichem Bemühen »abzubilden« oder »nachzuahmen« bestrebt war; daß also das Wesen des Naturalismus in dem transzendenten Gegebensein der Objektivität bestand und ebendeshalb nicht das normativ-schöpferische Verhalten und die ästhetische Subjekt-Objekt-Beziehung verwirklichen konnte. Aus diesem unüberbrückbaren Dualismus führte die Gegenstand-schaffende Werkform und ihr phänomenologischer Träger, das Genie, mit der ihm innewohnenden, zu seiner Definition gehörenden harmonia prästabilita von Erlebnisform und technisch-künstlerischer Form heraus. Denn die phänomenologische Folge dieser Wesensart des Genies mußte eine immer schwebende, dem Gleichgewicht und der Identifikation zustrebende Relativierung von Subjektivität und Objektivität sein, wo die beiden Prinzipien, aus denen sich der Gestaltungsprozeß des Genies bildet, die Vision und die Technik, ihre Funktion als subjektive beziehungsweise objektive Prinzipien beliebig zu wechseln vermochten, so daß immer das eine Prinzip als das der Objektivität, das andere als das der Subjektivität erschien und die Gebundenheit in dieser willkürlich-wechselvollen Setzung nur darin bestand, daß das als subjektiv-Nehmen des einen Prinzips notwendig das objektiv-Werden des anderen bedeutet hat. Durch diese Relativierung ist die eigentliche produktive Tätigkeit am Werk erst möglich geworden, am Werk, dessen Wesen als »utopische Wirklichkeit«, als endgültige und immanente Erfüllung des reinen Erlebens in der Identität von Subjektivität und Objektivität besteht. Aber die Tätigkeit ist bloß möglich, bloß zur klargewordenen und zielstrebigen Intention auf das Werk geworden, sie ist an sich ein unendlicher und prinzipiell unvollendbarer Prozeß, der — vom Standpunkt des schöpferischen Subjekts aus gesehen — mit einer Resignation, mit einem bloßen »Aufgeben« der Arbeit enden muß; objektiv jedoch das vollendete, selbstgenugsame, Subjektivität und Objektivität zur Identifikation bringende Werk leistet. Unsere gegenwärtige Frage bezieht sich also darauf, in welchem Momente des Werks seine für das schaffende Subjekt transzendente Wesensart begründet liegt. Die Transzendenz des objektiven Moments war das phänomenologische Problem des naturalistischen Stadiums: die Transzendenz der Objektivität mußte zum Problem des »Nachahmens« und damit zur Selbstaufhebung der Kunst füh-

ren; das Genie ist gerade dadurch Genie, daß für seine Stellungnahme zur Welt und zum Werk die Frage von der subjektstranszendenten Objektivität aufgehört hat eine Frage zu sein, daß es, infolge der eben hervorgehobenen harmonia prästabilita, das »Objektive«, das »Aeußere« als seinen innersten und subjektivsten Besitz sich in einverleibt hat. Die Objektivität des Werkes ist also nur ein Aspekt seiner Immanenz: sie ist die vom Gegenstand aus bestimmte Seite der normativen Subjekt-Objekt-Beziehung, als Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung: in ihr kann schon deshalb unmöglich der transzendente Wert gesucht werden, weil ihr So-sein bereits das Gelten des Wertes und damit seine Transzendenz voraussetzt, weil diese Objektivität, gerade als Objektivität, völlig »normative Beziehung«, ganz von immanent-konstitutiven Kategorien durchsetzt ist.

Der »Ort« der Begreifbarkeit der Transzendenz kann mithin nur im Begriff der Subjektivität selbst liegen, denn es wird sich bald erweisen, daß die Identität von Subjekt und Objekt im Werk, worin ja auch noch die strukturelle Heimat der Transzendenz gesucht werden könnte, in bezug auf dieses Problem dasselbe bedeutet. Das Subjektstranszendente ist die reine Subjektivität: ein Zustand der rein inneren Selbstvollendung des Subjekts, der jede Gebundenheit an ein »Aeußeres«, — dem selbst durch seine bloße Substratrolle in der vollendet innerlichen, subjektiven Tätigkeit auch nur ein Minimum subjektsfremder Eigengesetzlichkeit zukommen könnte, — überwunden hinter sich gelassen hat. Sobald das Wesen der ganz reinen Subjektivität so formuliert wird, erscheint ihre Bestimmung als transzendent weniger paradox. Denn es ist selbstverständlich, daß ein derartiger Zustand der Subjektivität nicht nur psychisch nicht realisierbar, sondern — als struktureller Zustand einer Subjektivität — nicht einmal konkret vorstellbar ist; so stark ist die Existenz der Subjektivität ihrem Wesen nach an das Dasein ihr gegenübergestellter Objekte gebunden. Ja es scheint vielmehr, als ob diese ganze Aufstellung eine willkürliche Konstruktion wäre, etwas, das nicht einmal als Grenzbegriff, als transzendentes Endziel in der Verwirklichungslinie der Intention auf reine Subjektivität läge. Wenn wir jedoch auf die Beziehung der »utopischen Wirklichkeit« zur dazugehörigen Subjektivität reflektieren, so wird es klar, daß der »utopische« Charakter dieser »Wirklichkeit« gerade in ihrer Subjektsdurchdrungenheit besteht, daß sie nur ein Minimum an Subjektsfremdem enthält, nur soviel, um sich als etwas Selbständiges, als dem Subjekt Gegenüberstehendes überhaupt konstituieren zu können. Dadurch rückt der Prozeß der künstlerischen Tätigkeit, der phänomenologisch

als stetiges Vertilgenwollen jeder subjektsfremden Objektivität begriffen wurde, um im vollendeten Werk übergangslos zu einer vom Subjekt völlig abgelösten Objektivität umzuschlagen, in eine neue Beleuchtung: das Umschlagen ist an sich betrachtet kein Abweichen von der Richtung der künstlerischen Tätigkeit, geschweige denn ihre Veränderung ins Entgegengesetzte, vielmehr ihre geradlinige Fortsetzung, ihr konsequentes zum Abschluß bringen. Es liegt aber im — apriorischen — Wesen des Subjekts begründet, daß diese seine Vollendung ihm nur als unendliche Aufgabe aufgegeben sein und ihre Realisierung nur als Sprung, als Setzung eines von ihm absolut selbständigen Gegenstandes geleistet werden kann. Das Werk ist also, in dem Hegelschen Doppelsinn (und zwar mehr als conservare wie als tollere) die Aufhebung der künstlerischen Tätigkeit, es ist weniger ihre Objektivation, als ihre Selbstsetzung, ihre, wenn der eigentümliche Ausdruck gestattet ist, Subjektivation. Das Werk ist eine derart nach innen gewendete, selbstherrlich gewordene reine Produktivität, daß die Tätigkeit aufhört ein Hervorbringen — notwendig relativ subjektsfremder — Inhalte, eine Tätigkeit an etwas zu sein, daß sie ein »ewiges Schaffen« wird, in dem produktive Energie und Produziertes zur vollendeten Identität, zur absoluten Indifferenz kommen, in dem Subjekt und Objekt zusammenfallen.

Diese Bestimmung des ästhetischen Wertes scheint in eine bedenkliche Nähe zur intellektuellen Anschauung zu kommen und ihrer ganzen metaphysischen Problematik anheimzufallen, aber gerade diese scheinbare Nähe bietet die Möglichkeit, den reinen, metaphysikfreien Wertcharakter des Werks klarzulegen. Denn das wirklich Gemeinsame in beiden ist nicht mehr als die gefordert-vollendete Einheit von Subjekt und Objekt mit der struktiven Folge, daß alle Entgegensetzungen, die aus ihrer Dualität folgen, aufgelöst werden müssen. Und wenn diese Uebereinstimmung auch eine bloß abstrakt-formelle ist, die darum bei einer genaueren Analyse aufhören muß eine wirkliche Analogie zu sein, so ist der Schein so bestechend, daß gewiß hier eines der wichtigsten Motive war, das Aesthetische mit dem Metaphysischen in einen sehr engen Zusammenhang zu bringen und in der Kunst das »Organon« der Metaphysik zu erblicken. Die radikale Verschiedenheit von beiden tritt in den wesentlichen Motiven, die zu ihnen führen, zutage. Das Motiv, das zur Forderung der intellektuellen Anschauung führt, ist einerseits der Drang nach absoluter, das heißt setzungsfreier Erkenntnis, die eben darum andererseits der erkenntnistheoretischen Verflüchtigung der Subjektivität Einhalt tun und dem wesenhaft gewordenen Subjekt das wirkliche

Haben des Absoluten, das das-Absolute-sein verschaffen soll. Die Identität von Subjekt und Objekt im Werk hingegen ist die Verewigung, das Absolut-werden der aus der reinsten Subjektivität stammenden Setzung selbst; eine derart gestaltete Aufhebung ihrer »Willkür«, die jedem »subjektiven« Akt als solchem anhaften muß, daß sie gerade als Willkür okjektiv werde. Die Intention geht also nicht auf das Absolute, sondern auf eine solche Wesensart des Setzens, die die Frage nach dem Absoluten sinnlos macht, auf ein Geltungsniveau, wo es überhaupt nicht vorkommen kann. Es soll etwas Absolutes erreicht werden, aber keineswegs das Absolute, vielmehr eine Sphäre, in der das Absolute weder gedacht noch erlebt werden kann, in der es nur letzte, in sich vollendete, voneinander unabhängige, zueinander und zu der »Außenwelt«, der wie immer gearteten Objektivität (wohin dann auch das Absolute gehört) beziehungslose Komplexe gibt, über die hinauszugehen nur durch Heraustreten aus der ganzen Sphäre möglich ist. Dadurch jedoch erhält auch die Forderung des Zusammenfallens von Subjekt und Objekt in jedem der beiden Fälle eine verschiedene Bedeutung. Der metaphysische Charakter der intellektuellen Anschauung zeigt sich unter anderem auch darin, daß ihr Subjektsbegriff, wenn auch in den verschiedenen Systemen verschieden betont, am Endpunkt einer Intentionslinie steht, die der Erkenntnis diametral entgegengesetzt ist. Während für die Erkenntnis der Phänomene das Subjekt in der funktionellen Dualität von Subjekt und Objekt zum irreellen Grenzbegriff verblaßt, soll es hier wieder »real« werden, denn nur so kann sein Einswerden mit der absoluten Realität den Zugang zur Welt des Absoluten eröffnen. Ein »reales« Subjekt, womit freilich keineswegs der »ganze Mensch« der Erlebniswirklichkeit gemeint ist, soll also in dieser seiner setzungsfreien Tat zum Absoluten werden, soll sich selbst als Absolutes, als mit dem Absoluten Identisches setzen. Durch diese Tat des Subjekts wird eine absolut objektive Welt, die Welt des Absoluten erreicht, das schlechthin Subjektstranszendente also: das Sich-als-absolut-setzen des Subjekts ist seine Selbstaufhebung, seine »Realität« die Verleugnung seines Subjektcharakters. So bleibt für die intellektuelle Anschauung ein unauflösbares Dilemma bestehen: entweder zieht sie alle Konsequenzen dieser Selbstaufhebung und wird zur mystischen Kontemplation, indem sie sich in eine Sphäre erhebt, in der die ganze Entgegensetzung von Subjekt und Objekt vor der alleinigen Wirklichkeit der erreichten substantiellen Einheit des Jenseits aller Gegensätze zunichte wird, was freilich zugleich den Verzicht auf jegliche Erkenntnis und Aussagbarkeit bedeutet, oder sie ist gezwungen, auch für die so errungene Welt des identischen Subjekt-

Objekts, um der Aussagbarkeit willen, die Dualität von Subjekt und Objekt wiederherzustellen, wieder eine »theoretische« Struktur aufzunehmen, was dann den ganzen Aufstieg illusorisch machen muß. (Man denke an die Motive, die Plotin zwangen, jenseits der Sphäre des Erblickens der intelligiblen Wirklichkeit als Gegenstand seiner intellektuellen Anschauung, dem unaussagbaren ἕν zuzustreben und dadurch die Absolutheit der Ideenwelt zu relativieren). Die Setzung des Werks ist unmetaphysisch; ihre Intention geht nicht auf die Aufhebung der Willkür der Setzung, sondern auf das Auffinden eines Setzungsmodus, der das Kontrastieren mit einer transzendenten Objektivität, das den »Willkür«-charakter aller Willkür verursacht, ohne ihr Wesen zu berühren, unmöglich macht. Darum ist die leitende Idee der ästhetischen Intention die reine gegensatzfreie Subjektivität: jedem Akt des Subjekts — an sich betrachtet — muß dieser Makel der Willkür anhaften, der nur durch die vollzogene Setzung, die dann notwendigerweise das Setzen einer Objektivität ist, durch das Sicheinfügen des Gesetzten in einen metasubjektiv geltenden (oder metaphysisch seienden) objektiven oder absoluten Zusammenhang getilgt werden kann; die Willkür ist — selbstredend in zeitlosem, unpsychologischen Sinne gedacht — erst nachträglich durch das vollzogene Bündnis mit dem Objektiven (oder Absoluten) notwendig geworden. Wenn also etwa die existentielle, metaphysische Ethik Kierkegaards in dem Satze gipfelt, daß die Subjektivität die Wahrheit ist, so ist damit keineswegs ein als-Absolut-Setzen der Subjektivität gemeint, sondern vielmehr, daß die existenzielle Subjektivität das einzige Mittel des wahren Gottesverhältnisses, der wirklichen Beziehung zum transzendenten Absoluten sei, im Gegensatz zum scheinbaren, surrogatartigen Verhältnis des theoretisch-asubjektiven Verhaltens.

Die vollendet-reine Subjektivität ist nur in einer Sphäre möglich, in der sie beziehungsfrei von jeglicher Objektivität gesetzt ist, letzten Endes also nur durch eine sphärenlose Selbstsetzung, da jede Sphäre oder jedes Medium einen irgendwie gearteten Zusammenhang und damit einen transsubjektiven Maßstab bedeuten muß. Darum kann sich die reine Subjektivität nur in einem Sich-als-Mikrokosmos-setzen erfüllen, denn nur im Mikrokosmos ist jeder Gegensatzbegriff der »Willkür«, durch die der Mikrokosmos entstand, aufgehoben; weil sie hier vom Ziel zum Ausgangspunkt zurückkehrt, zugleich Zentrum und Peripherie ist und als ewiges Sich-selbst-Schaffen Anfang, Ende und Objekt ihrer selbst wird. Darum muß diese Erfüllung in ihrer originären und unverfälschten Form subjektstranszendent sein, weil es dem Wesen jedes Subjekts widerspricht, seiner selbst anders als

praktisch habhaft werden zu können, und der Begriff des Handelns wieder das Dasein subjektsfremder Gegenstände, als Substrate der Handlung, erfordert. Die Analogie zur intellektuellen Anschauung besteht also zu Recht, indem für beide sowohl die Identität von Anschauendem und Angeschautem wie der daraus notwendig folgende substantiell-reale Charakter beider Voraussetzung ist. Während aber in der intellektuellen Anschauung das Absolute den unbedingten, setzungsfreien Primat hat, und das Subjekt vor die Aufgabe gestellt ist, sich in Realität mit ihm identisch zu setzen, was nur metaphysisch möglich ist, ist das Werk die Selbstsetzung der reinen Subjektivität, von der nur eine immanente, von jeder transzendenten Objektsgebundenheit freigewordene Selbstvollendung gefordert wird. Dieser strukturelle Unterschied zeigt den unmetaphysischen, den Wertcharakter der reinen Subjektivität auf: sie ist für das Subjekt eine Forderung und zwar eine in ihrer ursprünglichen Reinheit unerfüllbare Forderung, deren Postulatscharakter aber so gestaltet ist, daß die ihn zu erfüllen bestrebte Intention die ästhetische Sphäre entstehen läßt und den transzendenten Wert realisiert. Und es zeigt sich auch, daß die Transzendenz des Wertes selbst durchaus in der subjektiven Beschaffenheit des Werks ihren Sitz hat, denn das Sollen, das der Wert ausspricht, ist eben das Sollen der reinen Subjektivität, der vollendeten Erlebnisunmittelbarkeit, die sich im Werk vollkommen verwirklicht, aber gerade durch diese vollkommene Verwirklichung für das Subjekt als Subjekt unerreichbar bleibt. Das Werk als geleistete Subjektivation der reinen Subjektivität ist deshalb für die Aesthetik das wirklich Primäre, wenn es auch eben deshalb fast rein negativ, nur durch das Abziehen aller aus dem »abgeleiteten« Niveau stammenden Bestimmungen beschrieben werden kann. Als in sich vollendetes Objekt ist es bereits subjektsgebunden, das heißt der vollendeten Subjektivation des Werks sind die normativen Subjektivitäten des Schaffenden und des Rezeptiven zugeordnet, für die es nur als von ihnen unabhängiges Objekt gegeben sein kann. Die Objektivität des Werkes hebt also seine vollendete Selbstgenugsamkeit teilweise auf, es ist nunmehr als »utopische Wirklichkeit«, als immanente Erlebniserfüllung, als Ziel der künstlerischen Tätigkeit da; in Spiegelungen, die wegen ihrer Subjekt-Objekt-Dualität, wegen der daraus folgenden — wenn auch zum transzendentalen Strukturbestand gewordenen — Transzendenz des Werkes und wegen der nur postulierten, aber nicht erreichten reinen Subjektivität der beiden normativen Subjekte notwendig inadäquat bleiben müssen. Die Inadäquatheit besteht selbstredend nur im Vergleich zum Werk an sich betrachtet, die

Subjekt-Objekt-Beziehung bezeichnet als solche die denkbar höchste Aufgipfelung der immanent möglichen Selbstvollendung sowohl von Subjektivität wie Objektivität: das Objekt vollendet sich im Mikrokosmos des Kunstwerkes und das Subjekt in seiner höchsten Erlebnisintensität, in dem Erleben der ihm vollendet angemessenen, der utopischen Wirklichkeit.

Damit sind wir zu der früher aufgestellten Bestimmung der ästhetischen Sphäre als der des vollendeten Sich-aus-lebens sowohl von Subjekt wie von Objekt zurückgekehrt, nur enthüllt sich jetzt diese Schicht als bloße vorletzte der Sphäre, als das Niveau ihrer vom transzendenten Wert begründeten, von ihm abhängigen und abgeleiteten immanenten Struktur. Die aus diesem Abgeleitetsein stammende Auseinanderlegung der Subjekt-Objekt-Identität des Werks in die normative Beziehung des rein erlebenden Subjekts zu einer ihm angemessenen Wirklichkeit muß in das »schlichte Ineinander«, wie Lask das diesem Niveau entsprechende logische Gebiet glücklich bezeichnet hat, mannigfache Komplizierungen bringen. Der Charakter des Werks als reine Subjektivation wird infolgedessen nicht nur durch sein Objekt-sein für die normativ zugeordneten Subjekte verdunkelt, sondern erhält auch eine Geltungsqualität des »Allgemeinen«, die dem an sich betrachteten Werte noch fremd war: das Werk erscheint nunmehr, statt Selbsterfüllung schlechthin zu sein, als das vollendete Schema der erlebbaren Erfüllung überhaupt. Freilich ist diese Komplizierung der Urstruktur des Werks eine notwendige, aus seinem Wesen als leitender Wert folgende, denn das Sollen der reinen Subjektivität, das sich in seinem Gelten ausspricht, ist zwar an isolierte Subjekte gerichtet, deren Isolierung durch die Intention auf das als allein seiend gesetzte Objekt ins Normgemäße gesteigert ist, es muß aber, um ein wirkliches transzendentes Sollen zu werden, sich an jedes Subjekt richten können; das heißt es setzt in jedem Subjekt eine allgemeine, formelle Beschaffenheit der Subjektivität voraus, die es gestattet, daß sich das gleiche Sollen an jedes Subjekt wende, ohne es aus seiner Richtung auf die nur ihm eigene, es von allen anderen qualitativ und unvergleichbar abtrennende Subjektivität abzulenken, im Gegenteil um ihm gerade hier die Erfüllung zu bringen. Diese paradoxe Art der Allgemeingültigkeit der Norm hat nur scheinbar eine Aehnlichkeit mit der Beziehung des kategorischen Imperativs zum ethischen Subjekte. Dort ist die sogenannte »Irrationalität« der Beziehung, die ja doch nur die Folge der Unableitbarkeit des Pflichtinhalts aus der Form des Pflichtgebots ist, von der intelligibelen Zufälligkeit des kreatürlichen Handlungs-

substrats (auch in der Seele des Pflichtadressaten) im Vergleich zu dem noumenalen Gesetz seiner Handlung bestimmt. Die ethische Wesensgleichheit der durch das Erfüllen des Gebots zu Persönlichkeiten werdenden Subjekte, die freilich durchaus nicht die Identität ihres Wesens als Persönlichkeiten bedeutet, ist mit der Wertsetzung zugleich vorausgesetzt: diese Wesensgleichheit ist gerade das, was im Anerkennen des Wertes gesollt wird. Im Gegensatz zu dieser normativen Konvergenz der Subjekte, die sich in der Idee vom »ethischen gemeinen Wesen«, vom »Volke Gottes« klar und eindeutig ausspricht, wird im Sollen der ästhetischen Norm eine radikale Divergenz der Subjekte gefordert. Die Frage nach dem »Gemeinsamen«, als strukturellen »Ort« der »Allgemeingültigkeit« des Wertes, muß also hier eine völlig andere Betonung erhalten. Die rein formelle Wesensart dieser »Gemeinsamkeit« darf jedoch nicht zu einer Annäherung an die theoretische Sphäre führen, wie dies bei Kant der Fall ist, der ihre Bedingungen darum bei jedem Subjekt als die gleichen anzunehmen für berechtigt fand, »weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnisvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf«. Es handelt sich hier bei ihm um ein entsprechendes in Geltung-bleiben der Voraussetzungen der theoretischen Allgemeingültigkeit, wie es uns bei den konstitutiven Formen der Gegenständlichkeit begegnet ist, wodurch seine tiefsinnige und direkt auf das Wesen der ästhetischen Geltung ausgehende Lehre von der »subjektiven Allgemeingültigkeit« der Geschmacksurteile ins Reflexivtheoretische umgebogen und gerade in ihren eigentlichsten Bestandteilen getrübt wird. Denn entsprechend der Verschiedenheit ihrer Subjektsbegriffe müssen die Formbegriffe im Theoretischen und Aesthetischen auch völlig voneinander verschieden sein, so daß die Bedingungen der Allgemeingültigkeit in der einen Sphäre nicht nur nichts für die andere bedeuten, sondern sogar ihre spezifische Struktur verfälschen müssen. Die hier wesentlich in Betracht kommende Seite der Formbegriffe ist die Art ihrer relativen Gleichgültigkeit gegen den von ihnen umschlossenen Inhalt und im engsten Zusammenhang damit die Möglichkeit ihrer Funktion als Träger einer adäquaten Mitteilung. Das dabei sogleich Auffallende ist, daß die theoretische Form gerade wegen ihrer sehr weitgehenden Freiheit vom umschlossenen Inhalt eine völlig adäquate Mitteilung des theoretisch relevanten Inhalts gewährleistet, daß gerade diese Gleichgültigkeit die außertheoretische Wesensart des Inhalts so stark neutralisiert, daß das

Problem von der Möglichkeit der adäquaten Mitteilung überhaupt erst durch ein Inbeziehungsetzen der theoretischen Sphäre mit dem vortheoretischen »Leben« aufwerfbar wird. In dieser Richtung sucht ja auch Kant die Lösung, und seine »subjektive Allgemeingültigkeit« ist die Entdeckung von einer »Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens, welche ohne diese Zergliederung unbekannt geblieben wäre«; die Entdeckung der Konformität aller theoretisch gerichteter, wenn auch sich noch nicht theoretisch verhaltender Subjekte, die Entdeckung der Durchsetztheit der vortheoretischen Sphäre von theoretischen Kategorien. Der Geschmack wird dadurch zu »einer Art von sensus communis«, und wenn hier auch zwischen logischen und ästhetischen sensus communis Unterschiede gefunden werden, so haben sie doch eine gemeinsame Grundlage: die Tendenz »von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen« zu abstrahieren, »welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel wie möglich wegläßt und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes Acht hat«; d. h. es ist die Tendenz da, bereits in der vortheoretischen Sphäre aus den Erlebnisinhalten alles bloß Erlebnishafte auszumerzen und ihnen — bevor sie noch eine theoretische Gegenständlichkeit erhalten hätten, bevor sie auf einen Begriff bezogen wären — eine Angelegtheit auf theoretische Formung, eine erlebnisfreie, abstrakte Inhaltlichkeit überhaupt zu verleihen. Dadurch wird die ästhetische Form, die »unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffes allgemein mitteilbar macht«, statt wirklich begründet und begriffen zu werden, zu einer — relativ — verselbständigten Vorform des Theoretischen gemacht. Denn — die ebenfalls relative — Freiheit der ästhetischen Form von dem »umschlossenen« Inhalt (was hier freilich ein sehr uneigentlicher Ausdruck ist) hat eine wesentlich andere Struktur: die Form ist die des Erlebnisses selbst und indem sie als Form »allgemein« wird, bezieht sich diese ihre Wesensart auf die allgemeinen Grundlagen der Erlebbarkeit; sie »umschließt« ihren Erlebnisinhalt auf solche Weise, daß er — als Erlebnisinhalt — erlebbar wird. Die Erlebnishaftigkeit, deren sich bereits die vortheoretische Intention auf Erkenntnis entledigt hat, ist hier doppelt gegeben: als Form sowohl wie als Inhalt; die ästhetische Form macht einen konkreten und in seiner Konkretheit bestimmten Erlebnisinhalt allgemein erlebbar. Die Erfüllung dieser Form im Aufnehmenden ist also ihr Erlebtwerden und zwar ihr inhaltliches Erlebtwerden, nicht das »Verstehen«, wie dieser Formkomplex diese Erlebnisinhalte zu einem geschlossen-selbstgenugsamen Ganzen zu ver-

einigen imstande ist, sondern das unmittelbare Erleben des Ganzen als einer einzigartigen, allein daseienden konkreten Wesenheit; also: das inhaltserfüllte Erleben eines bestimmten Inhalts. Die »Freiheit« der Form von dem Inhalt ist eine bloße Folge der Unmöglichkeit der zugleich adäquaten und unmittelbaren, inhaltlichen Erlebnisvermittlung; eine Folge dessen, daß gerade die spezifische Qualität des Erlebnisinhaltes, durch die er als reiner Erlebnisinhalt seine Gegenständlichkeit erhält, in den verschiedenen Erlebnissen unmöglich die gleiche sein kann. Indem also die ästhetische Form einen einmaligen und darum adäquat prinzipiell unmitteilbaren Erlebnisinhalt so umfaßt, daß seine Erlebnishaftigkeit durch die Formung nicht abstraktiv verflüchtigt oder getrübt werde, und zugleich auf eine »Allgemeinheit« Anspruch erhebt, kann die Allgemeinheit nur unter der Bedingung erfüllt werden, daß die normativ erfolgenden subjektiven Erfüllungsakte prinzipiell und der geltenden Norm entsprechend ihren Inhalten nach sowohl einander wie dem erlebten Form-Inhalt gegenüber in unvergleichbarer Verschiedenheit auseinandergehen. Die »Allgemeinheit« ist deshalb in der Tat eine subjektive, denn sie bezieht sich auf die allgemeinsten Bedingungen von Subjektsverhaltungen, die in nichts anderem als in der rein formellen Beschaffenheit der Intention auf die Erfüllung des reinen Erlebnisses, die eine qualitative Unvergleichbarkeit zwischen ihnen statuiert, miteinander vergleichbar, identifizierbar sind. In bezug auf die Inhaltlichkeit ihrer »Objekte« aber völlig auseinandergehen sollen und müssen, da die Gegenständlichkeit des »Objekts« gerade in dieser divergierenden Erlebnisinhaltlichkeit besteht. Sie »sagen« infolgedessen über das »Objekt« nichts »aus« — insoferne trifft Kants »Mitteilung ohne Begriff« durchaus den wesentlichen Sachverhalt — ihre Beziehung zu ihm ist aber trotzdem nicht reflexiv oder gar zufällig, sondern normativ und konstitutiv. Denn die Objektivität des Objekts besteht gerade darin, daß es als Erfüllungsmöglichkeit der reinen Erlebnisintensität, als utopische Wirklichkeit dem in seiner Subjektivität homogen und rein gewordenen Subjekt gegenübersteht, Schema der erlebbaren Erfüllung überhaupt ist. Die Bedingung dieser Allgemeinheit ist in der Möglichkeit zu suchen, daß die Erfüllung der reinen Erlebnisintensität bestimmten — wenn auch vielleicht begrifflich nicht faßbaren — Gesetzen unterliegt, daß die reine Subjektivität keine empirisch existente, psychische Gegebenheit, sondern eine Idee ist, deren Verwirklichung für jedes Subjekt eine unendliche Aufgabe ist; jedoch der Wesensart der Idee entsprechend, für jedes eine von allen anderen radikal verschiedene. Die Idee ist für jedes Subjekt nicht als die Idee der reinen Subjektivität überhaupt, sondern als

die Idee seiner speziellen, unvergleichlichen, auf anderen Wegen unerreichbaren, reinen Subjektivität aufgegeben.

Die relative Unabhängigkeit der ästhetischen Form von ihrem Inhalt besteht somit nur für die Erkenntnis der ästhetischen Sphäre, nur für ihre theoretische Strukturanalyse: im ästhetischen Erleben wird in normgeforderter Weise jeder dieser unvergleichbaren Inhalte als der einzig mögliche, als der mit der Norm schlechthin identische erlebt; gerade weil es dies zu verwirklichen vermag, dürfen wir das Werk als das Schema der erlebbaren Erfüllung überhaupt bezeichnen. Die Werkform ist die vollendete Identität von Form und Inhalt, ihr Sinn besteht gerade in dem Sinnlos-machen dieser Entgegensetzung. Für den Schaffenden ist aber diese Identität eine Aufgabe, er soll einen (Erlebnis-)Inhalt zur Form werden lassen, sein Formbegriff ist der einer Wirkungsform (forma formans), während dieselbe Identität für den Aufnehmenden eine ihm abgeschlossen gegenüberstehende (erlebnishafte) Anerkennung heischende Wirklichkeit ist, in der die Form als etwas unabhängig von ihm fertig Gewordenes und Daseiendes (forma formata) erscheint. In diesem Beziehungscharakter der beiden Formbegriffe — die aber entgegengesetzte Richtungen haben: bei dem Schaffenden vom Subjekt zum Objekt, bei dem Rezeptiven vom Objekt zum Subjekt — liegt der Grund der Einsetzung des subjektiven Erlebnisinhalts in das Gebilde der Form-Inhalt-Identität, in das Werk und zugleich der Grund für die Art dieses Einsetzens, die die relative Unabhängigkeit von Form und Inhalt in der Aesthetik bestimmt. Indem die Beziehung ein reines und normatives Erlebnis ist, muß sein Inhalt die spezifische Erlebnisqualität des Subjekts an sich haben, und die Unabhängigkeit der Form vom Inhalt bedeutet die Möglichkeit, jede solche Erlebnisqualität widerspruchslos in sich aufzunehmen, ja von ihr in einer solchen Weise erfüllt zu werden, daß jedes sich an ihr erfüllendes Erlebnis in dieser seiner spezifischen Qualität sowohl als das subjektiv einzig mögliche, wie als das objektiv-inhaltlich adäquate erscheint. Diese Einheit ist jedoch nur die einer vollendeten Subjekt-Objekt-Beziehung, nicht die transzendente Identität selbst. Wegen der normativen Erlebnishaftigkeit des Subjektsverhaltens hat sie aber die qualitative Andersheit und Unvergleichbarkeit des »erlebten« und zwar als Objekt erlebten Erlebnisinhalts im Vergleich zu dem, der in der transzendenten Form geformt ist, zur Voraussetzung. In diesem Sinne kann das ästhetische Verhalten als normatives Mißverständnis bezeichnet werden. Es kommt dabei nicht auf die, immer nur nachträglichen und begrifflichen, also in ihrer ästhetisch relevanten Qualität niemals faßbaren, psycholo-

gischen Inhaltlichkeiten der Erlebnisse (denn diese können, da die psychologische Begriffsbildung sie ihren methodischen Voraussetzungen entsprechend homogeneisiert und vergleichbar gemacht hat — psychologisch — sehr stark konvergieren), sondern auf den aus dem Wesen der reinen Erlebbarkeit folgenden strukturellen Tatbestand an, daß nur die eigne Erlebnisqualität in dem reinen Erleben als solchem eine Gegenständlichkeit erhalten kann; daß mithin nur solche Objekte Gegenstände des reinen Erlebens werden können, die ihrer Formung nach auf eine derartige konstitutive Durchsetztheit von der spezifischen Erlebnisqualität des jeweiligen Subjekts a priori und normativ angelegt sind.

Dem Unterschied von forma formans und forma formata entsprechend, muß sich diese Beziehung von Subjekt und Objekt bei Schaffendem und Rezeptivem verschieden äußern, trotz der tiefen Verwandtschaft, daß es sich für beide um die Verwirklichung des vollendeten Gleichgewichts zwischen reinem Subjekt und angemessenem Objekt, zwischen geschlossener Form und erlebbarem Inhalt, zwischen subjektivster Willkür im Verhalten und objektivster Notwendigkeit im Gebilde handelt. Die Relativierung der subjektiven und objektiven Prinzipien im Schaffensprozeß ist bereits erwähnt worden, ihre Bedeutung drückt sich für unser gegenwärtiges Problem in der Ausprägung des Sollenscharakters, den die Idee der reinen Subjektivität im Prozeß der künstlerischen Tätigkeit zustande bringt, aus. Die Intention auf das Werk als reine Subjektivität ist hier von zwei Beengungen gehemmt: erstens daß die Stilisierungsrichtung der künstlerischen Tätigkeit, die durch die homogene Reduktion möglich geworden ist, dem Objekt gegenüber relativ willkürlich scheint, zweitens daß die Verwandlung der »ganzen Menschen« der Erlebniswirklichkeit in den Menschen »ganz«, ebenfalls eine Folge der homogenen Reduktion, als Aspekt, als Prinzip der Auswahl, des Ignorierens und Vergewaltigens, der Idee der reinen Subjektivität gegenüber auch etwas Willkürliches an sich zu haben den Anschein hat; daß diese Verwandlung weniger eine Entfaltung der eingeborenen subjektiven Wesensart als ihr Dienstbarmachen subjektsfremden Eigengesetzlichkeiten zu sein scheint. Die künstlerische Tätigkeit wird, wie wir wissen, zum schwebenden Gleichgewicht zwischen Willkür und Notwendigkeit, zwischen Subjektivität und Objektivität, zum stets abwechselnden Aufnehmen der Objektivität in die Subjektivität und umgekehrt. Und das Problem von Form und Inhalt relativiert sich dementsprechend so, daß der Inhalt, der hier das Erlebnis des Künstlers bedeutet, bald als bloßer Inbegriff von Wirkungsmöglichkeiten, als bloßes Gestaltungssubstrat von der Form

verschlungen wird, bald die Form zum bloßen wirksamen Vehikel des Erlebnisausdrucks, des ungehemmten Sich-auslebens der zur reinen Intensität gewordenen, souveränen Subjektivität erniedrigt. Die Reinheit und Normgemäßheit der Intention offenbart sich im Gleichgewicht dieser Schwankungen, in der Verwirklichung des Gerichtetseins auf das Werk durch die geleistete Verwandlung des Künstlers in den Mensch »ganz« sub specie der spezifischen Werkform, in seiner vollendet vollzogenen Isolierung aus jeder subjektiven wie objektiven Bindung und Gemeinschaft: in seiner Isolierung von jeder wie immer gearteten Objektivität durch ein immer reineres Herausarbeiten der nur ihm eigenen Erlebnisqualitäten, die in der homogenen Reduktion Freiheit, Richtung und Gebundenheit erhalten; in seiner Isolierung als Subjekt von allen eigenen Erlebnisströmen, die nicht die Weihe der Intention auf das Werk erhalten haben, von seiner eigenen »Persönlichkeit« also, sofern sie »ganzer Mensch«, Mensch der Erlebniswirklichkeit ist oder auf etwas Subjektstranszendentes, das aber außerhalb des Werkes liegt, auszugehen im Verdacht steht. Diese vollendete Isolierung, in deren luftleerem Raum der reinen Subjektivität jede Willkür sich von jedem Gegensatz loslöst und den Weg zur Identifikation mit der Notwendigkeit einschlägt, ermöglicht erst die künstlerische Tätigkeit die im dynamischen Auseinander alle Elemente in sich birgt, die im Werk sich als Indifferenz des Ineinanders konstituieren. Sie muß gerade deshalb unendlicher Prozeß, erfüllungslose Aktivität sein, weil sie sich nur durch ihren — allerdings subjektstranszendenten — Aggregatzustand vom Werk selbst unterscheidet. Sie macht als unendliche Bewegung in der Richtung auf ganz reine Subjektivität gleichzeitig das vollendet angemessene Objekt möglich und verwirklicht so die eigentlichste, und echteste Subjekt-Objekt-Beziehung. Darum ist dieses Verhalten dem Werk objektiv — gewissermaßen von außen betrachtet — unendlich nahe, darum aber ist es subjektiv, als Akt, unendlich fern von ihm. Darum kann nur der Sprung, als Erreichtsetzen des Unerreichbaren und als Resignieren im Moment des Verwirklichthabens, die dynamisch-angemessene Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Künstler und Werk, einen Abgrund zwischen ihnen legend, stiften: als Vollendung der künstlerischen Tätigkeit ist das Werk dem Subjekt des Künstlers völlig transzendent, aber die Ideenhaftigkeit des Werks, sein Hinausgehen über das bloße Objekt-sein, wenn es auch angemessenes Objekt-sein für jede Subjektivität ist, spiegelt sich in dem unendlichen Prozeß der künstlerischen Tätigkeit und dem sie krönenden Sprung. Jede Tendenz des schöpferischen Verhaltens, über dieses dynamische Gleichgewicht hinauszugehen, verwandelt es

in eine kennerhafte Rezeptivität, kompliziert die Struktur der Subjekt-Objekt-Beziehung noch mehr und entfernt es noch mehr vom »schlichten Ineinander« der Werkstruktur. Es entsteht entweder eine Lehre von den Wirkungsformen, die das Prinzip der Aktivität als inhaltsfreies, technisch-geschlossenes System der reinen Beziehungsformen aus dem Begriff der forma formans herauszulösen bestrebt ist und außer acht lassen muß, daß selbst die dynamische forma formans nur ein Aspekt der künstlerischen Tätigkeit und die wiederum nur ein Aspekt des Werks ist, daß die technische Rationalisierung somit zur Abstraktion aus einer Abstraktion wird und daß darum jedes Absehen vom »Inhalt« eine noch größere Entfernung vom wirklichen Wesen des Werks bedeutet; oder das Verhalten schlägt in eine völlig irrationelle künstlerische Erlebensmystik um.

Wesentlich einfacher gestaltet sich, gerade wegen der objektiv größeren Distanz vom Werk, das rezeptive Subjekt-Objekt-Verhältnis. Da hier die Form als forma formata, als Das insform der reinen Kontemplation dem Rezeptiven gegenübersteht, da es hier keinen zum Werk führenden Prozeß gibt, sondern der Sprung gewissermaßen Anfang und Ende des Verhaltens ist (und nur die mehr oder weniger negativ betonte Bereitschaft als Zuwendung voraussetzt), da das Durchdringen des Objekts von den Erlebnisformen der reinen Subjektivität im Werk bereits geleistet ist, fordert das Werk vom Rezeptiven nur reine Hingabe, damit die Beziehung seiner rein gewordenen Subjektivität zum Werk als vollendetem Objekte sich verwirkliche. Die Kompliziertheit dieser Beziehung, ihre Entfernung vom »schlichten Ineinander« des Werks, besteht im wesentlichen darin, daß hier ein fremder Form-Inhalt-Komplex normgemäß als eigener, als Erfüllung der reinen Subjektivität erlebt werden soll; daß die hier notwendige Erscheinung der Werkform als forma formata, als Daseinsform ihr inhaltliches Erlebt werden, das Umschlagen des Form-Inhalts des Werks in die Erlebnisqualität der Inhalte der rezeptiven Subjektivität und damit die Zersetzung der Form-Inhalt-Identität im Werk und ihr Sichzusammenfügen zu einer weniger identischen Erlebniseinheit in der rezeptiven Kontemplation normativ bedingt. Kurz gesagt: die Identität der Gegensätze im Werk wird im rezeptiven Erlebnis zu ihrer bloßen Harmonie, ihr im schöpferischen Prozeß dynamisches Gleichgewicht erscheint hier als ein statisches. Und dieses Durchscheinen der künstlerischen Tätigkeit durch das Werk kann auf seinen Mikrokosmoscharakter auch nicht ohne Rückwirkung bleiben: es erscheint nunmehr auch als die Tat der schöpferischen Persönlichkeit, es ist nicht mehr völlig ungeworden, sondern etwas Geschaffenes.

All dies ist jedoch bloß eine Verwickelung der Struktur, ein Mitklingen transzendenter Töne in der reinen Immanenz des rezeptiven Erlebens, deren Reichtum und Zusammenhang hier freilich nicht einmal angedeutet werden kann. Das Entscheidende bleibt: die dem Rezeptiven zugewandte Seite des Werks, die forma formata läßt in diesem eine absolute Immanenz des reinen Erlebens (in bezug auf die Werkform, also als Erlebnis des Menschen »ganz«) entstehen und verwirklicht auch in ihm die Selbstvollendung der reinen Subjektivität, die in der Kontemplation eines ihr völlig angemessenen, da für diese Angemessenheit angelegten, Objekts, aus allen Bindungen und Beziehungen herausgehoben, sich zum Kosmos der Erlebbarbeit steigernd, selbstgenugsam und selbstherrlich in sich ruht.

Der Aufbau der ästhetischen Sphäre zeigt also zwei voneinander strukturell durchaus verschiedene Schichten: die mikrokosmosartigen Welten der transzendenten Werke an sich einerseits und die ihnen zugeordneten, von ihnen abgeleiteten und abhängigen, angemessenen Subjekt-Objekt-Beziehungen andererseits. Die beiden Schichten decken sich nur in ihrem isolierenden Aufbau, darin daß jeder der einzelnen realisierten Akte oder Gebilde nur in sehr uneigentlichem Sinne in der Sphäre steht, viel eher die ganze Sphäre erfüllt oder gar mit ihr identisch ist, daß also die Sphäre ihre »Elemente« nur in einer ihnen völlig fremden Dimension, der theoretischen, wirklich umfaßt. Jeder Akt und jedes Gebilde ist eine fensterlose Monade, die von allen anderen gleichartigen Monaden normgemäß und prinzipiell nichts wissen, die mit ihnen, auf ihrer eigenen, der ästhetischen Dimension in keinerlei Beziehung gebracht werden kann. Für das Werkniveau ergibt sich diese Struktur in einer selbstverständlichen, keinerlei Erörterung bedürftigen Evidenz. Für die Subjektsverhaltungen kann es vielleicht scheinen, als ob das Zugeordnetsein an dasselbe Werk zwischen den schöpferischen und rezeptiven Verhaltungspaaren eine wenigstens enger zusammenhängende Gruppe stiften würde. Jedoch auch diese Annahme erweist sich als Schein, wenn bedacht wird, daß infolge des reinen Erlebnischarakters der Subjektsverhaltungen die Identität des zugeordneten Objekts sehr problematisch wird. Daß das vom Schaffenden produzierte und vom Rezeptiven genossene Werk nicht »dasselbe« ist, erweist sich schon aus dem Unterschied der ihnen zugekehrten Werkseiten, aus dem Unterschied von forma formans und forma formata und der sich daraus ergebenden strukturellen wie inhaltlichen Differenzen. Aber auch das wirkende Werk als Schema der erlebbaren Erfüllung überhaupt ist nur ein Knotenpunkt heterogener Verhaltungen, weshalb auch die Geltungsform des im Werk rea-

lisierten Wertes, nicht aber das zum Erlebnis gewordene Werk selbst als konkreter inhaltserfüllter Gegenstand der Träger der Identität ist; es ist also nur eine identische Geltungsform da, aber die Identität selbst hat kein Erfüllungssubstrat. Wegen des normativen Erlebnischarakters der ästhetischen Akte vermag selbst die Zugehörigkeit an »dasselbe« empirisch-psychologische Subjekt mehreren auf »dasselbe« Werk gerichteten Akten keine Identität zu verleihen (wenn diese auch — psychologisch — so ähnlich sein können, daß ihr Unterschied für die Psychologie mit Recht nicht in Betracht kommt). Die Aesthetik hat hier eine wahrhaft heraklitische Struktur, in ihr kann niemand zweimal in denselben Fluß steigen, nur daß dies hier keine von außen gezogene metaphysische Schranke, sondern ihre sphärentheoretische Grenze und positive Eigenart ist.

Der Unterschied zwischen dem Werkniveau und dem der Subjekt-Objekt-Beziehungen spiegelt sich auch darin, daß die Isolierung des Werkes eine absolute ist. Das Werk bleibt von jeder theoretisch-allgemeinen Einstellung in eine wie immer geartete Sphäre völlig unberührt. Jede Sphäre, sei sie nun kunsttheoretisch, geschichtsphilosophisch oder rein ästhetisch, ist dem Werk gegenüber eine sein eigentliches Wesen niemals adäquat treffende Abstraktion, während die Differenz dieser Begriffswelten für das Niveau der Subjekt-Objekt-Beziehungen von großer Bedeutung ist. Die entscheidendste Rolle kommt dabei dem kunsttheoretischen Niveau zu. Es ist ja — wie im Anschluß an Fiedler betont wurde — im Vergleich zu der Totalität des Aesthetischen das originär Aesthetische, es bezeichnet die Stelle, wo die Verwandlung des »ganzen Menschen« in den Menschen »ganz« erreicht wird, so daß hier die methodische Heimat der reinen Subjektivität in ihrer konkreten Realisierung ist, während die Aesthetik selbst es nur mit dem abstrakt-strukturellen Begriff der reinen Subjektivität überhaupt zu tun hat. Dieser Primat der Kunstart vor der Kunst gibt der reinen Subjektivität einen neuen Akzent: ihr Aufgegebensein hat divergente, einander völlig heterogene und einander ausschließende Richtungen. Sie ist also nicht nur dem heraklitischen Fluß der reinen Erlebnisartigkeit unterworfen, der ja dann zum Ausdruck und Vehikel des unendlichen Prozesses, der notwendigen Beziehung zur Idee werden könnte und nur die Paradoxie hätte, aus diskreten Momenten der immanent vollendeten Erfüllung zu bestehen, sondern es entstehen innerhalb der ästhetischen Sphäre — als Ganzes betrachtet — voneinander selbständige quasi-Sphären, deren jede je eine den anderen gleichwertige, aber völlig heterogene Realisierungsstätte der reinen Subjektivität repräsentiert. Daß jede von ihnen den Menschen »ganz« und

damit die reine Subjektivität als vollendeten Kosmos verwirklicht, daß also jede in sich abgeschlossene Totalitäten schafft, ist selbstverständlich, kann aber an diesem Tatbestand nichts ändern. Und soll es auch nicht, da der unmetaphysische Charakter der in der Kunst verwirklichten reinen Subjektivität sich gerade in diesem zum transzendenten Wert-werden der Setzung offenbart. Jeder Versuch über diese Vielheit im konkreten Aufgegebensein der ästhetischen Idee hinauszugehen, muß zur metaphysisch-ontologischen Setzung der ästhetischen Subjektivität führen, die diese Differenzierungen als bloße Stufen durchschreitend ihrer konkret-einheitlichen Erfüllung zueilt, zugleich jedoch die Idee der Kunst und damit sich selbst aufheben muß. Die Sehnsucht nach dem »Gesamtkunstwerk« ist auch aus dieser Problematik entstanden und auch sie setzt deshalb eine metaphysische Fassung der Kunst voraus. Es zeigt sich in ihr der metaphysische Trieb zur Einheit, dem die Fremdheit der erreichten reinen Subjektivität von der »Persönlichkeit« des Menschen (empirisch, ethisch oder religiös genommen) bewußt wird, der dieser Zerreißung des Ichs in die »wesenlosen« Subjektivitätsakte entgegenarbeiten und die substantielle Einheit wieder herstellen will. Diese Einheit liegt aber nicht in der Idee der Aesthetik, für sie sind die den Menschen »ganz« zusammenfassende Einheiten der ästhetischen Akte letzte und unaufhebbare Gegebenheiten: die Bedingungen der Möglichkeit für Entstehen und Wirken des Werks, die transzendentalen Voraussetzungen für die Verwirklichung des Wertes, so daß selbst die Paradoxie, die sich in dieser ihrer zerstückelnden Wirkung zeigt, sich nur von einem sphärenfremden Gesichtspunkt aus ergeben kann, infolge der Vergleichung der ästhetischen reinen Subjektivität mit dem Persönlichkeitsbegriff eines anderen Gebietes. Für die immanente Aesthetik als autonome Wertwissenschaft hat diese Sachlage nichts Paradoxes; sie ist nicht mehr als ein anderer Aspekt der von ihren Normen geforderten angemessenen Subjekt-Objekt-Beziehung.

Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften[1]).

Von

Max Weber (Heidelberg).

Unter »Wertungen« sollen nachstehend, wo nicht ein anderes gesagt oder von selbst ersichtlich ist, »praktische« Bewertungen einer durch unser Handeln beinflußbaren Erscheinung als verwerflich oder billigenswert verstanden sein. Mit dem Problem der »Freiheit« einer bestimmten Wissenschaft von Wertungen dieser Art, mit der Geltung und dem Sinn dieses logischen Prinzips also, in keiner Art identisch ist die ganz andere, kurz vorweg zu besprechende Frage: Ob man im akademischen Unterricht sich zu seinen ethisch oder durch Kulturideale oder sonst weltanschauungsmäßig begründeten praktischen Wertungen »bekennen« solle oder nicht. Wissenschaftlich diskutierbar ist sie nicht. Denn sie ist selbst eine gänzlich von praktischen Wertungen abhängige und eben deshalb unaustragbare Frage. Vertreten sind, um nur die Extreme zu zitieren, sowohl: a) der Standpunkt, daß zwar die Trennung rein logisch erschließbarer und rein empirischer Sachverhalte einerseits, von den praktischen, ethischen oder weltanschauungsmäßigen, Wertungen andererseits, zu Recht bestehe, daß aber dennoch (oder vielleicht sogar: eben deshalb) beide Kategorien von Problemen

1) Umarbeitung eines für eine interne Diskussion im Ausschuß des »Vereins für Sozialpolitik« 1913 erstatteten, als Manuskript gedruckten Gutachtens. Ausgeschaltet wurde möglichst alles nur diesen Verband Interessierende, erweitert die allgemeinen methodologischen Betrachtungen. Von andern für jene Diskussion erstatteten Gutachten ist dasjenige von Professor Spranger in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft publiziert worden. Ich gestehe, daß ich diese Arbeit jenes auch von mir geschätzten Philosophen für merkwürdig schwach, weil nicht zur Klarheit gediehen, halte, vermeide aber jede Polemik mit ihm schon aus Raumgründen und lege nur den eigenen Standpunkt dar.

auf das Katheder gehören, — wie b) der Standpunkt, daß, auch wenn jene Trennung logisch nicht konsequent durchführbar sei, dennoch es sich empfehle, alle praktischen Wertfragen im Unterricht möglichst zurücktreten zu lassen.

Der Standpunkt »b« scheint mir unannehmbar. — Insbesondere scheint mir die für unsere Disziplinen nicht selten gemachte Unterscheidung praktischer Wertungen in solche »parteipolitischen« und solche anderen Charakters schlechterdings undurchführbar und nur geeignet, die praktische Tragweite der den Hörern suggerierten Stellungnahme zu verhüllen, Die Ansicht vollends: daß dem Katheder die »Leidenschaftslosigkeit« eignen müsse, folglich Dinge auszuscheiden seien, welche die Gefahr »temperamentvoller« Erörterungen mit sich brächten, wäre, wenn man überhaupt einmal auf dem Katheder wertet, eine Bureaukratenmeinung, die jeder unabhängige Lehrer zurückweisen müßte. Von denjenigen Gelehrten, welche sich die praktischen Wertungen bei empirischen Erörterungen nicht versagen zu sollen glaubten, waren gerade die leidenschaftlichsten — wie etwa Treitschke, in seiner Art auch Mommsen — am ehesten zu ertragen. Denn gerade durch die Stärke der Affektbetontheit wird der Hörer wenigstens in die Lage versetzt, seinerseits die Subjektivität der Wertung des Lehrers in ihrem Einfluß auf eine etwaige Trübung seiner Feststellungen abzuschätzen und also für sich das zu tun, was dem Temperament des Lehrers versagt blieb. Dem echten Pathos bliebe so diejenige Wirkung auf die Seelen der Jugend gewahrt, welche — wie ich annehme — die Anhänger der praktischen Kathederwertungen ihnen gern sichern möchten, ohne daß der Hörer dabei zur Konfusion verschiedener Sphären miteinander verbildet würde, wie es geschehen muß, wenn die Feststellung empirischer Tatsachen und die Aufforderung zur praktischen Stellungnahme zu großen Lebensproblemen beide in die gleiche kühle Temperamentlosigkeit getaucht werden,

Der Standpunkt »a« scheint mir, und zwar vom eigenen subjektiven Standpunkt seiner etwaigen Anhänger aus, dann und nur dann akzeptabel, wenn der akademische Lehrer sich zur unbedingten Pflicht setzt, in jedem einzelnen Falle, auch auf die Gefahr hin, seinen Vortrag dadurch reizloser zu gestalten, seinen Hörern und, was die Hauptsache, sich selbst unerbittlich klar zu machen: was von seinen jeweiligen Ausführungen entweder rein logisch erschlossen oder rein empirische Tatsachenfeststellung und was praktische Wertung ist. Dies zu tun allerdings scheint mir direkt ein Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit, wenn

man einmal die Fremdheit der Sphären zugibt; in diesem Fall ist es das absolute Minimum des zu Fordernden. —

Die Frage dagegen: ob man auf dem Katheder überhaupt (auch unter dieser Kautel) praktisch werten solle oder nicht, ist ihrerseits eine solche der praktischen Universitätspolitik und deshalb letztlich nur vom Standpunkt jener Aufgaben aus entscheidbar, welche der einzelne von seinen Wertungen aus den Universitäten zuweisen möchte. Wer für sie, und damit für sich selbst, kraft seiner Qualifikation zum akademischen Lehrer heute noch die universelle Rolle: Menschen zu prägen, politische, ethische, künstlerische, kulturliche oder andere Gesinnung zu propagieren, in Anspruch nimmt, wird zu ihr anders stehen, als derjenige, welcher die Tatsache (und ihre Konsequenzen) bejahen zu müssen glaubt: daß die akademischen Hörsäle heute ihre wirklich wertvollen Wirkungen nun einmal nur durch fachmäßige Schulung seitens fachmäßig Qualifizierter entfalten und daß deshalb die »intellektuelle Rechtschaffenheit« die einzige spezifische Tugend sei, zu der sie zu erziehen haben. Man kann den ersten Standpunkt aus ebensoviel verschiedenen letzten Positionen heraus vertreten wie den zweiten. Diesen letzteren insbesondere (den ich persönlich einnehme) kann man ableiten sowohl aus einer höchst überschwenglichen wie gerade umgekehrt auch aus einer durchaus bescheidenen Einschätzung der Bedeutung der »Fach«bildung. Z. B. nicht, weil man etwa wünschte, daß alle Menschen, im innerlichen Sinne, zu möglichst reinen »Fachmenschen« werden möchten. Sondern gerade umgekehrt, weil man die letzten höchst persönlichen Lebensentscheidungen, die ein Mensch aus sich heraus zu treffen hat, nicht mit Fachschulung — wie hoch deren Bedeutung für die allgemeine Denkschulung nicht nur, sondern indirekt auch für die Selbstdisziplin und sittliche Einstellung des jungen Menschen gewertet werden möge — in denselben Topf geworfen und ihre Lösung aus eigenem Gewissen heraus dem Hörer nicht durch eine Kathedersuggestion abgenommen zu sehen wünscht.

Das günstige Vorurteil Professor v. Schmollers für die Kathederwertung ist mir persönlich als Nachhall einer großen Epoche, die er und seine Freunde mit schaffen halfen, durchaus verständlich. Aber ich meine: es könne auch ihm doch schon der Umstand nicht entgehen, daß zunächst die rein tatsächlichen Verhältnisse sich für die jüngere Generation in einem wichtigen Punkt erheblich geändert haben. Es war vor 40 Jahren in den Kreisen der Gelehrtenwelt unserer Disziplinen der Glaube weit verbreitet: daß auf dem Ge-

biet der praktisch-politischen Wertungen letztlich eine der möglichen Stellungnahmen die ethisch allein richtige sein müsse. (Schmoller selbst hat freilich diesen Standpunkt stets nur sehr eingeschränkt vertreten.) Dies nun ist heute gerade unter den Anhängern der Kathederwertungen, wie leicht festzustellen ist, nicht mehr der Fall. Nicht mehr die ethische Forderung, deren (relativ) schlichte Gerechtigkeitspostulate sowohl in der Art ihrer letzten Begründung wie in ihren Konsequenzen (relativ) einfach und vor allem (relativ) unpersönlich, weil unzweideutig spezifisch überpersönlich, geartet teils waren teils zu sein schienen, ist es, in deren Namen heute die Legitimität der Kathederwertungen gefordert wird. Sondern (kraft einer unvermeidlichen Entwicklung) ein bunter Strauß von »Kulturwertungen«, in Wahrheit: von subjektiven Ansprüchen an die Kultur, oder ganz offen: das angebliche »Recht der Persönlichkeit« des Lehrers. Man mag sich nun über den Standpunkt entrüsten, aber man wird ihn — und zwar deshalb, weil auch er eben eine »praktische Wertung« enthält — wohl nicht widerlegen können: daß von allen Arten der Prophetie die in diesem Sinne »persönlich« gefärbte Professoren-Prophetie die einzige ganz und gar unerträgliche ist. Es ist doch ein beispielloser Zustand, wenn zahlreiche staatlich beglaubigte Propheten, welche nicht auf den Gassen oder in den Kirchen oder sonst in der Oeffentlichkeit, oder, wenn privatim, dann in persönlich ausgelesenen Glaubenskonventikeln, die sich als solche bekennen, predigen, sondern in der angeblich objektiven, unkontrollierbaren, diskussionslosen und also vor allem Widerspruch sorgsam geschützten Stille des vom Staat privilegierten Hörsaals »im Namen der Wissenschaft« maßgebende Kathederentscheidungen über Weltanschauungsfragen zum besten zu geben sich herausnehmen. Es ist ein alter, von Schmoller bei einer gegebenen Gelegenheit scharf vertretener Grundsatz: daß die Vorgänge in den Hörsälen der öffentlichen Erörterung entzogen bleiben sollen. Obwohl nun die Ansicht möglich ist, daß dies gelegentlich, auch auf empirisch-wissenschaftlichem Gebiet, gewisse Nachteile haben könne, nimmt man offenbar und nehme auch ich an: daß die »Vorlesung« eben etwas anderes als ein »Vortrag« sein solle, daß die unbefangene Strenge, Sachlichkeit, Nüchternheit der Kolleg-darlegung unter dem Hineinreden der Oeffentlichkeit, z. B. der Presse-Oeffentlichkeit, zum Schaden des pädagogischen Zweckes leiden könne. Allein ein solches Privileg der Unkontrolliertheit scheint doch jedenfalls nur für den Bereich der rein fachlichen Qualifikation des Professors angemessen. Für persönliche Prophetie

aber gibt es keine Fachqualifikation und darf es daher auch nicht jenes Privileg geben. Vor allem aber darf sie nicht die bestehende Zwangslage des Studenten, um seines Fortkommens im Leben willen bestimmte Lehranstalten und also: deren Lehrer, aufsuchen zu müssen, dazu ausbeuten, um ihm neben dem, was er hierzu braucht: Weckung und Schulung seiner Auffassungsgabe und seines Denkens, und daneben: Kenntnisse, auch noch, vor jedem Widerspruch sicher, die eigene zuweilen gewiß ganz interessante (oft auch recht gleichgültige) sogenannte »Weltanschauung« einzuflößen.

Für die Propaganda seiner praktischen Ideale stehen dem Professor, ebenso, wie jedermann sonst, andere Gelegenheiten zu Gebot, und wenn nicht, so kann er sie sich in geeigneter Form leicht schaffen, wie bei jedem ehrlichen Versuch dazu die Erfahrung beweist. Aber der Professor sollte nicht den Anspruch erheben, als Professor den Marschallstab des Staatsmanns (oder des Kulturreformers) im Tornister zu tragen, wie er tut, wenn er die Sturmfreiheit des Katheders für staatsmännische (oder kulturpolitische) Sentiments benutzt. In der Presse, in Versammlungen, Vereinen, Essays, in jeder jedem anderen Staatsbürger ebenfalls zugänglichen Form mag (und: soll) er tun, was sein Gott oder Dämon ihn heißt. Was aber heute der Student im Hörsaal doch vor allen Dingen von seinem Lehrer lernen sollte, ist: 1. die Fähigkeit, sich mit der schlichten Erfüllung einer gegebenen Aufgabe zu bescheiden; — 2. Tatsachen, auch und gerade persönlich unbequeme Tatsachen, zunächst einmal anzuerkennen und ihre Feststellung von der bewertenden Stellungnahme dazu zu scheiden; — 3. seine eigene Person hinter die Sache zurückzustellen und also vor allem das Bedürfnis zu unterdrücken: seine persönlichen Geschmacks- und sonstigen Empfindungen ungebeten zur Schau zu stellen. Es scheint mir, daß dies heute ganz ungleich dringlicher ist, als es etwa vor vierzig Jahren war, wo gerade dies Problem eigentlich gar nicht in dieser Form existierte. Es ist ja nicht wahr, — wie man behauptet hat —, daß die »Persönlichkeit« in dem Sinn eine »Einheit« sei und sein solle, daß sie sozusagen in Verlust geraten müßte, wenn man ihrer nicht bei jeder Gelegenheit ansichtig wird. Bei jeder beruflichen Aufgabe verlangt die Sache als solche ihr Recht und will nach ihren eigenen Gesetzen erledigt sein. Bei jeder beruflichen Aufgabe hat der, welchem sie gestellt ist, sich zu beschränken und das auszuscheiden, was nicht streng zur Sache gehört, am meisten aber: eigene Liebe und Haß. Und es

ist nicht wahr, daß eine starke Persönlichkeit sich darin dokumentiere, daß sie bei jeder Gelegenheit zuerst nach einer nur ihr eigenen ganz »persönlichen Note« fragt. Sondern es ist zu wünschen, daß gerade die jetzt heranwachsende Generation sich vor allen Dingen wieder an den Gedanken gewöhne: daß »eine Persönlichkeit zu sein« etwas ist, was man nicht absichtsvoll wollen kann und daß es nur einen einzigen Weg gibt, um es (vielleicht!) zu werden: die rückhaltlose Hingabe an eine »Sache«, möge diese und die von ihr ausgehende »Forderung des Tages« nun im Einzelfall aussehen wie sie wolle. Es ist stilwidrig, in sachliche Facherörterungen persönliche Angelegenheiten zu mischen. Und es heißt den »Beruf« seines einzigen heute wirklich noch bedeutsam gebliebenen Sinnes entkleiden, wenn man diejenige spezifische Art von Selbstbegrenzung, die er verlangt, nicht vollzieht. Ob aber der modische Persönlichkeitskult auf dem Thron, in der Amtsstube oder auf dem Katheder sich auszuleben trachtet, — er wirkt äußerlich fast immer effektvoll, im innerlichsten Sinn aber überall gleich kleinlich, und er schädigt überall die Sache. Nun hoffe ich nicht besonders sagen zu müssen: daß mit dieser Art von Kultus des Persönlichen, nur weil es »persönlich« ist, gerade die Gegner, mit denen sich diese Darlegungen befassen, ganz gewiß am allerwenigsten zu schaffen haben. Sie sehen teils die Kathederaufgabe in anderem Lichte, teils haben sie andere Erziehungsideale, die ich achte, aber nicht teile. Indessen nicht nur was sie wollen, sondern wie das, was sie mit ihrer Autorität legitimieren, auf eine Generation mit einer ohnehin unvermeidlich stark entwickelten Prädisposition zum Sichwichtignehmen wirken muß, ist zu erwägen.

Schließlich: daß manche angebliche Gegner der (politischen) Kathederwertungen gewiß am allerwenigsten dazu legitimiert sind, sich, zur Diskreditierung von außerhalb der Hörsäle in voller Oeffentlichkeit sich vollziehenden kultur- und sozialpolitischen Erörterungen, auf den von ihnen noch dazu oft arg mißverstandenen Grundsatz der Ausscheidung der »Werturteile« zu berufen, bedarf wohl kaum der besonderen Feststellung. Die unbezweifelbare Existenz dieser pseudo-wertfreien, tendenziösen, dabei in unserem Fach durch die zähe und zielbewußte Parteinahme starker Interessentenkreise getragenen Elemente macht es unzweifelhaft verständlich, daß eine bedeutende Anzahl gerade innerlich unabhängiger Gelehrter zurzeit bei der Kathederwertung beharren, weil sie jenes Mimicry einer nur scheinbaren »Wertfreiheit« mitzumachen zu stolz sind. Persönlich glaube ich, daß trotzdem das (nach meiner

Meinung) Richtige geschehen sollte und daß das Gewicht der praktischen Wertungen eines Gelehrten dadurch, daß er ihre Vertretung auf die adäquaten Gelegenheiten außerhalb des Hörsaals beschränkt, nur wachsen würde, wenn man weiß, daß er die Strenge besitzt, innerhalb des Hörsaals nur das zu tun, was »seines Amtes« ist. Indessen dies alles sind ja eben ihrerseits praktische Wertungsfragen und deshalb unaustragbar.

Jedenfalls wäre aber die prinzipielle Inanspruchnahme des Rechtes der Kathederwertung m. E. nur dann konsequent, wenn zugleich Gewähr dafür geschaffen würde, daß alle Parteiwertungen Gelegenheit hätten, sich auf dem Katheder Geltung zu verschaffen [1]). Bei uns pflegt aber mit der Betonung des Rechts auf Kathederwertung geradezu das Gegenteil jenes Prinzips der gleichmäßigen Vertretung aller (auch der denkbar »extremsten«) Richtungen vertreten zu werden. Es war z. B. natürlich von Schmollers persönlichem Standpunkt aus konsequent, wenn er »Marxisten und Manchesterleute« für disqualifiziert zur Innehabung von akademischen Lehrstühlen erklärte, obwohl gerade er nie die Ungerechtigkeit besessen hat, die wissenschaftlichen Leistungen zu ignorieren, welche gerade diesen Kreisen entstammen. Allein eben hier liegen die Punkte, in denen ich persönlich unserem verehrten Meister niemals folgen konnte. Man darf doch offenbar nicht in einem Atem die Zulassung der Kathederwertung verlangen und — wenn die Konsequenzen gezogen werden sollen — darauf hinweisen, daß die Universität eine staatliche Anstalt für die Vorbildung »staatstreu« gesonnener Beamten sei. Damit würde man die Universität nicht etwa zu einer »Fachschule« (was vielen Dozenten so degradierend erscheint), sondern zu einem Priesterseminar machen, — nur ohne ihr dessen religiöse Würde geben zu können. Nun hat man freilich gewisse Schranken rein »logisch« erschließen wollen. Einer unserer allerersten Juristen erklärte gelegentlich, indem er sich gegen den Ausschluß von Sozialisten von den Kathedern aussprach: wenigstens einen »Anarchisten« würde auch er als Rechtslehrer nicht akzeptieren können, da der ja die Geltung des Rechts als solchen

1) Dafür genügt noch keineswegs das holländische Prinzip: Entbindung auch der theologischen Fakultät vom Bekenntniszwang, aber Freiheit der Universitätsgründung im Falle der Sicherung der Geldmittel und der Innehaltung der Qualifikationsvorschriften für die Lehrstuhlbesetzung und privates Recht der Stiftung von Lehrstühlen mit Präsentationspatronat der Stifter. Denn das prämiiert nur den Geldbesitz und die ohnehin im Besitz der Macht befindlichen autoritären Organisationen: nur klerikale Kreise haben bekanntlich davon Gebrauch gemacht.

überhaupt negiere, — und er hielt dies Argument offenbar für durchschlagend. Ich bin der genau gegenteiligen Ansicht. Der Anarchist kann sicherlich ein guter Rechtskundiger sein. Und ist er das, dann kann gerade jener sozusagen archimedische Punkt außerhalb der uns so selbstverständlichen Konventionen und Voraussetzungen, auf die ihn seine subjektive Ueberzeugung — wenn sie echt ist — stellt, ihn befähigen, in den Grundanschauungen der üblichen Rechtslehre eine Problematik zu erkennen, die allen denjenigen entgeht, welchen jene allzu selbstverständlich sind. Denn der radikalste Zweifel ist der Vater der Erkenntnis. Der Jurist hat so wenig die Aufgabe, den Wert jener Kulturgüter, deren Existenz an den Bestand von »Recht« gebunden ist, zu »beweisen«, wie der Mediziner die Aufgabe hat, »nachzuweisen«, daß die Verlängerung des Lebens unter allen Umständen erstrebenswert sei. Beide sind dazu auch, mit ihren Mitteln, gar nicht imstande. Wollte man aber das Katheder zur Stätte praktischer Werterörterungen machen, dann wäre es offenbar Pflicht, gerade die prinzipiellsten Grundfragen der ungehemmten Freiheit der Erörterung von allen Standpunkten aus freizugeben. Kann dies geschehen? Gerade die entscheidendsten und wichtigsten praktisch-politischen Wertfragen sind heute von den Kathedern deutscher Universitäten durch die Natur der politischen Verhältnisse ausgeschlossen. Wem die Interessen der Nation über ausnahmslos allen ihren konkreten Institutionen stehen, für den bildet es z. B. eine zentral wichtige Frage: ob die heute maßgebende Auffassung von der Stellung des Monarchen in Deutschland vereinbar ist mit den Weltinteressen der Nation und mit denjenigen Mitteln: Krieg und Diplomatie, durch welche diese wahrgenommen werden? Es sind nicht immer die schlechtesten Patrioten und auch keineswegs Gegner der Monarchie, welche heute geneigt sind, diese Frage zu verneinen und an dauernde Erfolge auf jenen beiden Gebieten nicht zu glauben, solange hier nicht sehr tiefgehende Aenderungen eingetreten sind. Jedermann aber weiß, daß diese Lebensfragen der Nation auf deutschen Kathedern nicht in voller Freiheit diskutiert werden können [1]. Angesichts dieser Tatsache aber, daß gerade die praktisch-politisch entscheidenden Wertungsfragen der freien Kathedererörterung dauernd entzogen sind, scheint es mir der Würde der Vertreter der Wissenschaft allein zu entsprechen: auch

[1]) Das ist keine deutsche Eigentümlichkeit. In fast allen Ländern bestehen, offen oder verhüllt, tatsächliche Schranken. Nur die Art der dadurch ausgeschlossenen Wertprobleme ist verschieden.

über solche Wertprobleme, die man ihnen zu behandeln freundlichst erlaubt, zu schweigen. —

Auf keinen Fall darf aber die — unaustragbare, weil durch Wertung bedingte — Frage: ob man im Unterricht praktische Wertungen vertreten dürfe, müsse, solle, irgendwie mit der rein logischen Erörterung der Rolle verquickt werden, welche Wertungen für empirische Disziplinen, wie die Soziologie und Nationalökonomie es sind, spielen. Darunter müßte sonst die Unbefangenheit der Diskussion des eigentlichen logischen Sachverhalts leiden, dessen Entscheidung an sich für jene Frage noch gar keine Anweisung gibt, außer der einen rein logisch geforderten: Klarheit und deutliche Trennung der heterogenen Problemsphären durch den Dozenten.

Nicht diskutieren möchte ich ferner, ob die Scheidung von empirischer Feststellung und praktischer Wertung »schwierig« sei. Sie ist es. Wir alle, der unterzeichnete Vertreter dieser Forderung ebenso wie andere, verstoßen immer wieder einmal dagegen. Aber wenigstens die Anhänger der sogenannten ethischen Nationalökonomie könnten wissen: daß auch das Sittengesetz unerfüllbar ist, dennoch aber als »aufgegeben« gilt. Und eine Gewissenserforschung könnte vielleicht zeigen, daß die Erfüllung des Postulats vor allem deshalb schwierig ist, weil wir es uns ungern versagen, auch das so interessante Gebiet der Wertungen, zumal mit der so anregenden »persönlichen Note«, zu betreten. Jeder Dozent wird natürlich die Beobachtung machen, daß die Gesichter der Studenten sich aufhellen und ihre Mienen sich spannen, wenn er persönlich zu »bekennen« anfängt, und ebenso, daß die Besuchsziffer seiner Vorlesungen durch die Erwartung, daß er dies tun werde, höchst vorteilhaft beeinflußt wird. Jeder weiß ferner, daß die Frequenzkonkurrenz der Universitäten oft einem noch so kleinen Propheten, der die Hörsäle füllt, bei Vorschlägen gegenüber einem noch so erheblichen Gelehrten und sachlichen Lehrer die Vorhand gibt, — es sei denn, daß die Prophetie den, politisch oder konventionll, jeweils als normal angesehenen Wertungen allzu entlegen wäre. Nur der pseudowertfreie Prophet der materiellen Interessenten ist, kraft des Einflusses dieser auf die politischen Gewalten, auch ihm an Chance überlegen. Ich halte dies alles für unerfreulich und möchte daher auch auf die Behauptung: daß die Forderung der Ausscheidung von praktischen Wertungen »kleinlich« sei, daß sie die Vorlesungen »langweilig« machen würde, nicht eingehen. Ich lasse dahingestellt, ob Vorlesungen über ein empirisches Fachgebiet

vor allen Dingen »interessant« zu sein bestrebt sein müssen, fürchte aber meinerseits, daß jedenfalls ein durch allzu interessante persönliche Noten erzielter Reiz den Studenten auf die Dauer den Geschmack an schlichter sachlicher Arbeit abgewöhnen würde.

Nicht diskutieren ferner, sondern ausdrücklich anerkennen möchte ich: daß man gerade unter dem Schein der Ausmerzung aller praktischen Wertungen ganz besonders stark, nach dem bekannten Schema: »die Tatsachen sprechen zu lassen«, suggestiv solche hervorrufen kann. Die bessere Qualität unserer parlamentarischen und Wahlberedsamkeit wirkt ja gerade mit diesem Mittel, — und für ihre Zwecke ganz legitim. Darüber, daß dies auf dem Katheder, gerade vom Standpunkt der Forderung jener Scheidung aus, von allen Mißbräuchen der allerverwerflichste wäre, ist kein Wort zu verlieren. Daß aber ein illoyal erweckter Schein der Erfüllung eines Gebotes sich für die Wirklichkeit ausgeben kann, bedeutet doch keine Kritik des Gebotes selbst. Dieses aber geht gerade dahin: daß, wenn der Lehrer praktische Wertungen sich nicht versagen zu sollen glaubt, er diese als solche den Schülern und sich selbst absolut deutlich mache.

Was schließlich am allerentschiedensten bekämpft werden muß, ist die nicht seltene Vorstellung: der Weg zur wissenschaftlichen »Objektivität« werde durch ein Abwägen der verschiedenen Wertungen gegeneinander und ein »staatsmännisches« Kompromiß zwischen ihnen betreten. Die »mittlere Linie« ist nicht nur mit den Mitteln empirischer Disziplinen genau ebenso wenig wissenschaftlich beweisbar, wie die »extremsten« Wertungen. Sondern in der Wertungssphäre wäre gerade sie normativ am allerwenigsten eindeutig. Auf das Katheder gehört sie nicht, — sondern in die politischen Programme, Bureaus und Parlamente. Die Wissenschaften, normative und empirische, können den politisch Handelnden und den streitenden Parteien nur einen unschätzbaren Dienst leisten, nämlich ihnen zu sagen: 1. es sind die und die verschiedenen »letzten« Stellungnahmen zu diesem praktischen Problem denkbar; — 2. so und so liegen die Tatsachen, mit denen ihr bei eurer Wahl zwischen diesen Stellungnahmen zu rechnen habt. — Damit sind wir bei unserer »Sache«.

Unendliches Mißverständnis und vor allem terminologischer, daher gänzlich steriler, Streit hat sich an das Wort »Werturteil« geknüpft, welches zur Sache offenbar gar nichts austrägt. Es ist, wie eingangs gesagt, ganz unzweideutig, daß es sich bei diesen Erörterungen für unsere Disziplinen um praktische Wertungen

sozialer Tatsachen als, unter ethischen oder unter Kulturgesichtspunkten oder aus anderen Gründen, praktisch wünschenswert oder unerwünscht, handelt. Daß die Wissenschaft 1. »wertvolle«, d. h. logisch und sachlich gewertet, richtige und 2. »wertvolle«, d. h. im Sinne des wissenschaftlichen Interesses wichtige Resultate zu erzielen wünscht, daß ferner schon die Auswahl des Stoffes eine »Wertung« enthält — solche Dinge sind trotz alles darüber Gesagten [1]) allen Ernstes als »Einwände« aufgetaucht. Nicht minder ist das fast unbegreiflich starke Mißverständnis: als ob behauptet würde, daß die empirische Wissenschaft »subjektive« Wertungen von Menschen nicht als Objekt behandeln könne (während doch die Soziologie, in der Nationalökonomie aber die gesamte Grenznutzenlehre auf der gegenteiligen Voraussetzung beruht) immer wieder entstanden. Aber es handelt sich doch ausschließlich um die an sich höchst triviale Forderung: daß der Forscher und Darsteller die Feststellung empirischer Tatsachen (einschließlich des von ihm festgestellten »wertenden« Verhaltens der von ihm untersuchten empirischen Menschen) und seine praktisch wertende, d. h. diese Tatsachen (einschließlich etwaiger zum Objekt einer Untersuchung gemachten »Wertungen« von empirischen Menschen) als erfreulich oder unerfreulich beurteilende, in diesem Sinn: »bewertende«, Stellungnahme unbedingt auseinanderhalten solle, weil es sich da nun einmal um heterogene Probleme handelt. In einer sonst wertvollen Abhandlung führt ein Schriftsteller aus: ein Forscher könne doch auch seine eigene Wertung als »Tatsache« hinnehmen und nun daraus die Konsequenzen ziehen. Das hiermit Gemeinte ist ebenso unbestreitbar richtig wie der gewählte Ausdruck irreführend. Man kann natürlich sich vor einer Diskussion darüber einigen, daß eine bestimmte praktische Maßregel: etwa die Deckung der Kosten einer Heeresvermehrung lediglich aus den Taschen der Besitzenden, »Voraussetzung« der Diskussion sein und lediglich die Mittel, dies durchzuführen, zur Erörterung gestellt werden sollen. Das ist oft recht zweckmäßig. Aber eine solche gemeinsam vorausgesetzte praktische Absicht

1) Ich muß mich auf das beziehen, was ich s. Z. im »Archiv für Sozialwissenschaft« Band XIX, ferner Band XXII, XXIV, gesagt habe (die, wie recht wohl möglich ist, zuweilen ungenügende Korrektheit der Einzelformulierungen dürfte keinen zur Sache wesentlichen Punkt betreffen) und möchte für die »Unaustragbarkeit« gewisser letzter Wertungen auf einem wichtigen Problemgebiet u. a. namentlich auf G. Radbruchs »Einführung in die Rechtswissenschaft« (2. Aufl. 1913) verwiesen haben. Ich weiche in einigen Punkten von ihm ab. Aber für das hier erörterte Problem sind sie nicht von Bedeutung.

nennt man doch nicht eine »Tatsache«, sondern einen »a priori feststehenden Zweck«. Daß das auch sachlich zweierlei ist, würde sich sehr bald in der Diskussion der »Mittel« zeigen, es sei denn, daß der als undiskutabel »vorausgesetzte Zweck« so konkret wäre, wie der: sich jetzt eine Zigarre anzuzünden. Dann sind freilich auch die Mittel einer Diskussion nur selten bedürftig. In fast jedem Falle einer allgemeiner formulierten Absicht, z. B. in dem vorhin als Beispiel gewählten, wird man dagegen die Erfahrung machen: daß bei der Diskussion der Mittel nicht nur sich zeigt, daß die Einzelnen unter jenem vermeintlich eindeutigen Zweck ganz verschiedenes verstanden haben. Sondern insbesondere kann sich ergeben: daß der genau gleiche Zweck aus sehr verschiedenen letzten Gründen gewollt wird und daß dies auf die Diskussion der Mittel von Einfluß ist. Doch dies beiseite. Denn daß man von einem bestimmten Zweck als gemeinsam gewollt ausgehen und nur die Mittel, ihn zu erreichen, diskutieren kann und daß dies dann eine rein empirisch zu erledigende Diskussion ergeben kann — das ist wohl noch nie jemanden zu bestreiten eingefallen. Aber gerade um die Wahl der Zwecke (und nicht: der »Mittel« bei fest gegebenem Zweck), gerade darum also, in welchem Sinn die Wertung, die der Einzelne zugrunde legt, eben nicht als »Tatsache« hingenommen, sondern zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Kritik gemacht werden könne, dreht sich ja die ganze Erörterung. Wenn dies nicht festgehalten wird, so ist alle weitere Auseinandersetzung vergeblich. —

Gar nicht zur Diskussion steht eigentlich die Frage: inwieweit praktische Wertungen, insbesondere also: ethische, ihrerseits normative Dignität beanspruchen dürfen, also anderen Charakter haben, als z. B. die einmal als Beispiel angeführte Frage: ob Blondinen den Brünetten vorzuziehen seien, oder als ähnlich subjektive Geschmacksurteile. Das sind Probleme der Wertphilosophie, nicht der Methodik der empirischen Disziplinen. Worauf allein es für diese ankommt, ist: daß einerseits die Geltung eines praktischen Imperativs als Norm und andrerseits die Wahrheitsgeltung einer empirischen Tatsachenfeststellung in absolut heterogenen Ebenen der Problematik liegen und daß der spezifischen Dignität jeder von beiden Abbruch getan wird, wenn man dies verkennt und beide Sphären zusammenzuzwingen sucht. Dies ist meines Erachtens in starkem Maße geschehen, insbesondere durch Professor von Schmoller[1])

1) In seinem Aufsatz über die »Volkswirtschaftslehre« im H.-W. B. d. Staatswissenschaft, neueste Auflage.

Gerade die Verehrung für unseren Meister verbietet es, diese Punkte, wo ich glaube ihm nicht beipflichten zu dürfen, zu übergehen.

Zunächst möchte ich mich dagegen wenden, daß den Anhängern der »Wertfreiheit« die bloße Tatsache des historischen und individuellen Schwankens der jeweils geltenden wertenden Stellungnahmen als Beweis für den notwendig nur »subjektiven« Charakter z. B. der Ethik gelte. Auch empirische Tatsachenfeststellungen sind oft sehr umstritten und darüber, ob man jemanden für einen Schurken zu halten habe, kann oft eine wesentlich größere allgemeine Uebereinstimmung herrschen als (gerade bei den Fachleuten) etwa über die Frage der Deutung einer verstümmelten Inschrift. Die nach Schmollers Annahme zunehmende konventionelle Einmütigkeit aller Konfessionen und Menschen über die Hauptpunkte der praktischen Wertungen steht in schroffem Gegensatz zu meinem entgegengesetzten Eindruck. Allein das scheint mir ohne Belang für die Sache. Denn was jedenfalls zu bestreiten ist, wäre: daß man sich bei irgend einer solchen durch Konvention geschaffenen faktischen Selbstverständlichkeit gewisser noch so weit verbreiteter praktischer Stellungnahmen wissenschaftlich beruhigen dürfe. Die spezifische Funktion der Wissenschaft scheint mir gerade umgekehrt: daß ihr das konventionell Selbstverständliche zum Problem wird. Gerade dies haben ja Schmoller und seine Freunde selbst s. Z. getan. Daß man ferner die kausale Wirkung des faktischen Bestehens gewisser ethischer oder religiöser Ueberzeugungen auf das Wirtschaftsleben untersucht und unter Umständen hoch veranschlagt, hat doch nicht etwa die Folge: daß man nun jene kausal vielleicht sehr wirksam gewesenen Ueberzeugungen um deswillen auch zu teilen habe oder auch nur für »wertvoll« halten müsse, wie umgekehrt durch Bejahung des hohen Werts einer ethischen oder religiösen Erscheinung nicht das geringste darüber ausgesagt ist, ob auch die ungewollten Folgen, die ihre Verwirklichung gehabt hat oder haben würde, mit dem gleichen positiven Wertprädikat zu versehen wären. Ueber diese Fragen ist durch tatsächliche Feststellungen gar nichts auszumachen und sie würde der Einzelne sehr verschieden beurteilen müssen, je nach seinen eigenen religiösen und anderen praktischen Wertungen. Das alles gehört gar nicht zur Streitfrage. Dagegen bestreite ich sehr nachdrücklich: daß eine »realistische« Wissenschaft vom Ethischen, d. h. die Aufzeigung der faktischen Einflüsse, welche die jeweilig in einer Gruppe von Menschen vorwiegenden ethischen Ueberzeugungen durch deren sonstige Lebensbedingungen erfahren und umgekehrt wieder auf

diese geübt haben, ihrerseits eine »Ethik« ergebe, welche jemals über das Gelten*sollende* etwas aussagen könne. So wenig wie eine »realistische« Darstellung der astronomischen Vorstellungen etwa der Chinesen, — welche also aufzeigt, aus welchen praktischen Motiven und wie sie Astronomie betrieben, zu welchen Ergebnissen und warum sie zu diesen kamen, — jemals die Richtigkeit dieser chinesischen Astronomie zu erweisen zum Ziele haben könnte. Und so wenig wie die Feststellung, daß die römischen Agrimensoren oder die Florentiner Bankiers (die letzteren selbst bei Erbteilungen von ganz großen Vermögen) mit ihren Methoden recht oft zu Resultaten kamen, welche mit der Trigonometrie oder dem Einmaleins unvereinbar sind, etwa die Geltung dieser letzteren zur Diskussion stellt. Durch empirisch-psychologische und historische Untersuchung eines bestimmten Wertungsstandpunktes auf seine individuelle, soziale, historische Bedingtheit hin gelangt man nun und nimmer je zu irgend etwas anderem, als dazu: ihn *verstehend zu erklären*. Das ist nichts Geringes. Es ist nicht nur wegen des persönlichen (aber nicht wissenschaftlichen) Nebenerfolgs: dem wirklich oder scheinbar Andersdenkenden persönlich leichter »gerecht werden« zu können, erwünscht. Sondern es ist auch wissenschaftlich höchst wichtig 1. für den Zweck einer empirischen Kausalbetrachtung menschlichen Handelns, um dessen *wirkliche* letzten *Motive* kennen zu lernen, 2. aber, wenn man mit einem (wirklich oder scheinbar) abweichend Wertenden diskutiert, für die Ermittlung der wirklichen gegenseitigen Wertungsstandpunkte. Denn dies ist der wirkliche Sinn einer *Wert*diskussion: das, was der Gegner (oder auch: man selbst) wirklich meint, d. h.: den Wert: auf den es jedem der beiden Teile wirklich und nicht nur scheinbar, ankommt, zu erfassen und so zu diesem Wert eine Stellungnahme überhaupt erst zu ermöglichen. Weit entfernt also, daß vom Standpunkt der Forderung der »Wertfreiheit« empirischer Erörterungen aus Diskussionen von Wertungen steril oder gar sinnlos wären, ist gerade die Erkenntnis dieses ihres Sinnes Voraussetzung aller nützlichen Erörterungen dieser Art. Sie setzen gerade das Verständnis für die Möglichkeit prinzipiell und unüberbrückbar *abweichender* letzter Wertungen voraus. Denn weder bedeutet »alles verstehen« auch »alles verzeihen« noch führt überhaupt vom bloßen Verstehen des fremden Standpunktes an sich ein Weg zu dessen Billigung. Sondern mindestens ebenso leicht, oft mit weit höherer Wahrscheinlichkeit, zu der Erkenntnis: daß, warum und worüber, man sich *nicht* einigen könne. Gerade diese Erkenntnis *ist* aber eine

Wahrheitserkenntnis und gerade ihr dienen »Wertungsdiskussionen«. Was man dagegen auf diesem Wege ganz gewiß nicht gewinnt — weil es in der gerade entgegengesetzten Richtung liegt — ist irgend eine normative Ethik oder überhaupt die Verbindlichkeit irgend eines »Imperativs«. Jedermann weiß vielmehr, daß ein solches Ziel durch die, zum mindesten dem Anschein nach, »relativierende« Wirkung solcher Diskussionen eher erschwert wird. Damit ist natürlich nun wieder nicht gesagt: daß man um deswillen sie vermeiden solle. Im geraden Gegenteil. Denn eine »ethische« Ueberzeugung, welche durch psychologisches »Verstehen« abweichender Wertungen sich aus dem Sattel heben läßt, ist nur ebensoviel wert gewesen wie religiöse Meinungen, welche durch wissenschaftliche Erkenntnis zerstört werden, wie dies ja ebenfalls vorkommt. Wenn schließlich Schmoller annimmt, daß die Verfechter der »Wertfreiheit« der empirischen Disziplinen nur »formale« ethische Wahrheiten (gemeint ist offenbar: im Sinn der Kritik der praktischen Vernunft) anerkennen könnten, so möge darauf — obwohl das Problem nicht unbedingt zur Sache gehört — mit einigen Erörterungen eingegangen sein.

Zunächst ist die in Schmollers Auffassung liegende Identifikation von ethischen Imperativen mit »Kulturwerten«, auch den höchsten, abzulehnen. Denn es kann einen Standpunkt geben, für den Kulturwerte »aufgegeben« sind, auch soweit sie mit jeglicher Ethik in unvermeidlichem, unaustragbarem Konflikt liegen. Und umgekehrt ist eine Ethik, die alle Kulturwerte ablehnt, ohne inneren Widerspruch möglich. Jedenfalls aber sind beide Wertsphären nicht identisch. Ebenso ist es ein schweres (freilich weitverbreitetes) Mißverständnis, wenn geglaubt wird: »formale« Sätze wie etwa die der Kantischen Ethik enthielten keine inhaltlichen Weisungen. Die Möglichkeit einer normativen Ethik wird allerdings dadurch nicht in Frage gestellt, daß es Probleme praktischer Art gibt, für welche sie aus sich selbst heraus keine eindeutigen Weisungen geben kann (und dahin gehören, wie ich glaube, in ganz spezifischer Art bestimmte institutionelle, daher gerade »sozialpolitische« Probleme) und daß ferner die Ethik nicht das Einzige ist, was auf der Welt »gilt«, sondern daß neben ihr andere Wertsphären bestehen, deren Werte unter Umständen nur der realisieren kann, welcher ethische »Schuld« auf sich nimmt. Dahin gehört speziell die Sphäre politischen Handelns. Es wäre m. E. schwächlich, die Spannungen gegen das Ethische, welche gerade sie enthält, leugnen zu wollen. Aber es ist dies keineswegs, wie die übliche Entgegensetzung »pri-

vater« und politischer Moral« glauben macht, nur ihr eigentümlich. — Gehen wir einige der vorstehend bezeichneten »Grenzen« der Ethik durch.

Zu den von *keiner* Ethik eindeutig entscheidbaren Fragen gehören die Konsequenzen des Postulates der »Gerechtigkeit«. Ob man z. B. — wie dies wohl Schmollers seinerzeit geäußerten Anschauungen am ehesten entsprechen würde — dem, der viel leistet, auch viel schuldet, oder umgekehrt von dem, der viel leisten kann, auch viel fordert, ob man also z. B. im Namen der Gerechtigkeit (denn andere Gesichtspunkte — etwa der des nötigen »Ansporns« — haben dann auszuscheiden) dem großen Talent auch große Chancen gönnen solle, oder ob man umgekehrt (wie Babeuf) die Ungerechtigkeit der ungleichen Verteilung der geistigen Gaben auszugleichen habe durch strenge Vorsorge dafür, daß das Talent, dessen bloßer Besitz ja schon ein beglückendes Prestigegefühl geben könne, nicht auch noch seine besseren Chancen in der Welt für sich ausnützen könne: — dies dürfte aus »ethischen« Prämissen unaustragbar sein. Diesem Typus entspricht aber die *ethische* Problematik der meisten sozialpolitischen Fragen. —

Aber auch auf dem Gebiet des persönlichen Handelns gibt es ganz spezifisch ethische Grundprobleme, welche die Ethik aus eigenen Voraussetzungen nicht austragen kann. Dahin gehört vor allem die Grundfrage: ob der Eigenwert des ethischen Handelns — der »reine Wille« oder die »Gesinnung«, pflegt man das auszudrücken — allein zu seiner Rechtfertigung genügen soll, nach der Maxime: »der Christ handelt recht und stellt den Erfolg Gott anheim«, wie christliche Ethiker sie formuliert haben. Oder ob die Verantwortung für die als möglich oder wahrscheinlich vorauszusehenden *Folgen* des Handelns, wie sie dessen Verflochtenheit in die ethisch irrationale Welt bedingt, mit in Betracht zu ziehen ist. Auf sozialem Gebiet geht alle radikal revolutionäre politische Haltung, der sog. »Syndikalismus« vor allem, von dem ersten, alle »Realpolitik« von dem letzten Postulat aus. Beide berufen sich auf ethische Maximen. Aber diese Maximen liegen untereinander in ewigem Zwist, der mit den Mitteln einer rein in sich selbst beruhenden Ethik schlechthin unaustragbar ist.

Diese beiden ethischen Maximen sind solche von streng »formalem« Charakter, darin ähnlich den bekannten Axiomen der »Kritik der praktischen Vernunft«. Von diesen wird um dieses Charakters willen vielfach geglaubt, sie enthielten inhaltliche Weisungen zur Bewertung des Handelns überhaupt nicht. Das trifft, wie gesagt,

keineswegs zu. Nehmen wir absichtlich ein möglichst weit von aller »Politik« abliegendes Beispiel, welches vielleicht verdeutlichen kann, welchen Sinn dieser vielberedete »nur formale« Charakter jener Ethik eigentlich hat. Angenommen, ein Mann sagt mit Bezug auf seine erotische Beziehung mit einer Frau: »Anfänglich war unser beider Verhältnis nur eine Leidenschaft, jetzt ist es ein Wert«, — so würde die kühl temperierte Sachlichkeit der Kantischen Ethik die erste Hälfte dieses Satzes so ausdrücken: »Anfänglich waren wir beide einander nur Mittel« — und damit den ganzen Satz als einen Sonderfall jenes bekannten Prinzips in Anspruch nehmen, welches man seltsamerweise gern als einen rein zeitgeschichtlich bedingten Ausdruck des »Individualismus« hingestellt hat, während es in Wahrheit eine überaus geniale Formulierung einer unermeßlichen Vielheit ethischer Sachverhalte bedeutet, die man nur eben richtig verstehen muß. In ihrer negativen Fassung und in der Ausschaltung jeglicher Aussage darüber: was denn das positive Gegenteil der ethisch abzulehnenden Behandlung des anderen »nur als Mittel« sei, enthält sie offensichtlich 1. die Anerkennung außerethischer selbständiger Wertsphären, — 2. die Begrenzung der ethischen Sphäre diesen gegenüber, — endlich 3. die Feststellung, daß und in welchem Sinn dem Handeln im Dienst außerethischer Werte dennoch Unterschiede der ethischen Dignität anzuhaften vermögen. Tatsächlich sind jene Sphären von Werten, welche die Behandlung des andern »nur als Mittel« gestatten oder vorschreiben, der Ethik gegenüber heterogen. Es kann das hier nicht weiter verfolgt werden: jedenfalls aber zeigt sich, daß der »formale« Charakter selbst jenes höchst abstrakten ethischen Satzes gegen den Inhalt des Handelns nicht etwa indifferent bleibt. — Nun aber kompliziert sich das Problem weiter. Jenes negative Prädikat selbst, welches mit den Worten »nur eine Leidenschaft« ausgesprochen wurde, kann von einem bestimmten Standpunkt aus als eine Lästerung des innerlich Echtesten und Eigentlichsten des Lebens hingestellt werden, des einzigen oder doch des königlichsten Weges hinaus aus den unpersönlichen oder überpersönlichen und daher lebensfeindlichen »Wert«-Mechanismen, aus dem Angeschmiedetsein an das leblose Gestein des Alltagsdaseins und aus den Prätensionen »aufgegebener« Unwirklichkeiten. Es läßt sich jedenfalls eine Konzeption dieser Auffassung denken, welche — obwohl sie für das von ihr gemeinte Konkretissimum des Erlebens den Ausdruck »Wert« wohl verschmähen würde — eben doch eine Sphäre konstituieren würde, welche jeder Heiligkeit oder Güte, jeder ethischen oder ästhetischen Gesetzlichkeit, jeder

Kulturbedeutsamkeit oder Persönlichkeitswertung gleich fremd und feindlich gegenüberstehend, dennoch und eben deshalb ihre eigene in einem alleräußersten Sinn des Worts »immanente« Dignität in Anspruch nähme. Welches immer nun unsere Stellungnahme zu diesem Anspruch sein mag, jedenfalls ist sie mit den Mitteln keiner »Wissenschaft« beweisbar oder »widerlegbar«.

Jede empirische Betrachtung dieser Sachverhalte würde, wie der alte Mill bemerkt hat, zur Anerkennung des absoluten Polytheismus als der einzigen ihnen entsprechenden Metaphysik führen. Eine nicht empirische, sondern sinndeutende Betrachtung: eine echte Wertphilosophie also, würde ferner, darüber hinausgehend, nicht verkennen dürfen, daß ein noch so wohlgeordnetes Begriffsschema der »Werte« gerade dem entscheidendsten Punkt des Tatbestandes nicht gerecht würde. Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen »Gott« und »Teufel«. Zwischen diesen gibt es keine Relativierungen und Kompromisse. Wohlgemerkt: dem Sinn nach nicht. Denn es gibt sie, wie jedermann im Leben erfährt, der Tatsache und folglich dem äußeren Schein nach, und zwar auf Schritt und Tritt. In fast jeder einzelnen wichtigen Stellungnahme realer Menschen kreuzen und verschlingen sich ja die Wertsphären. Das Verflachende des »Alltags« in diesem eigentlichsten Sinn des Wortes besteht ja gerade darin: daß der in ihm dahinlebende Mensch sich dieser teils psychologisch, teils pragmatisch bedingten Vermengung totfeindlicher Werte nicht bewußt wird und vor allem: auch gar nicht bewußt werden will, daß er sich vielmehr der Wahl zwischen »Gott« und »Teufel« und der eigenen letzten Entscheidung darüber: welcher der kollidierenden Werte von dem Einen und welcher von dem Andern regiert werde, enztieht. Die aller menschlichen Bequemlichkeit unwillkommene, aber unvermeidliche Frucht vom Baum der Erkenntnis aber ist gar keine andere als eben die: um jene Gegensätze wissen und also sehen zu müssen, daß jede einzelne wichtige Handlung und daß vollends das Leben als Ganzes, wenn es nicht wie ein Naturereignis dahingleiten, sondern bewußt geführt werden soll, eine Kette letzter Entscheidungen bedeutet, durch welche die Seele, wie bei Platon, ihr eigenes Schicksal: — den Sinn ihres Tuns und Seins heißt das — wählt. Wohl das gröblichste Mißverständnis, welches den Absichten der Vertreter der Wertkollision gelegentlich immer wieder zuteil geworden ist, enthält daher die Deutung dieses Standpunkts als »Relativismus«, — als einer Lebensanschauung also,

die gerade auf der radikal entgegengesetzten Ansicht vom Verhältnis der Wertsphären zueinander beruht und (in konsequenter Form) nur auf dem Boden einer sehr besonders gearteten (»organischen«) Metaphysik sinnvoll durchführbar ist. —

Kehren wir zu unserem Spezialfall zurück, so scheint mir ohne die Möglichkeit eines Zweifels feststellbar: daß auf dem Gebiet der praktisch-politischen (speziell also auch der wirtschafts- und sozialpolitischen) Wertungen, sobald daraus Direktiven für ein wertvolles Handeln abgeleitet werden sollen: 1. die unvermeidlichen Mittel und 2. die unvermeidlichen Nebenerfolge, 3. die da durch bedingte Konkurrenz mehrerer möglicher Wertungen miteinander in ihren praktischen Konsequenzen das einzige sind, was eine empirische Disziplin mit ihren Mitteln aufzeigen kann. Philosophische Disziplinen können darüber hinaus mit ihren Denkmitteln den »Sinn« der Wertungen, also ihre letzte sinnhafte Struktur und ihre sinnhaften Konsequenzen ermitteln, ihnen also den »Ort« innerhalb der Gesamtheit der überhaupt möglichen »letzten« Werte anweisen und ihre sinnhaften Geltungssphären abgrenzen. Schon so einfache Fragen aber, wie die: inwieweit ein Zweck die unvermeidlichen Mittel heiligen solle, wie auch die andere: inwieweit die nicht gewollten Nebenerfolge in den Kauf genommen werden sollen, wie vollends die dritte, wie Konflikte zwischen mehreren in concreto kollidierenden, gewollten oder gesollten Zwecken zu schlichten seien, sind ganz und gar Sache der Wahl oder des Kompromisses. Es gibt keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art, welches hier eine Entscheidung geben könnte. Am allerwenigsten kann diese Wahl unsere strengempirische Wissenschaft dem Einzelnen zu ersparen sich anmaßen und sie sollte daher auch nicht den Anschein erwecken, es zu können. —

Ausdrücklich sei schließlich aber noch bemerkt: daß die Anerkennung dieses Sachverhalts für unsere Disziplinen von der Stellungnahme zu den vorstehend in größter Kürze angedeuteten werttheoretischen Ausführungen vollständig unabhängig ist. Denn es gibt eben überhaupt keinen logisch haltbaren Standpunkt, von dem aus man ihn ablehnen könnte, außer dem einer durch kirchliche Dogmen eindeutig vorgeschriebenen Rangfolge der Werte. Ich muß abwarten, ob sich wirklich Leute finden, welche behaupten, daß die Fragen: ob eine konkrete Tatsache sich so oder anders verhält? warum der betreffende konkrete Sachverhalt so und nicht anders geworden ist? ob auf einen gegebenen Sachverhalt nach

einer Regel des faktischen Geschehens ein anderer Sachverhalt, und mit welchem Grunde von Wahrscheinlichkeit, zu folgen pflegt? dem Sinn nach n i c h t grundverschieden seien von den Fragen: was man in einer konkreten Situation praktisch t u n solle? unter welchen Gesichtspunkten jene Situation praktisch erfreulich oder unerfreulich erscheinen könne? ob es — wie immer geartete — allgemein formulierbare Sätze (Axiome) gebe, auf welche sich diese Gesichtspunkte reduzieren lassen? — ferner: daß einerseits die Frage: in welcher Richtung sich eine konkret gegebene tatsächliche Situation (oder generell: eine Situation eines bestimmten, irgendwie hinlänglich bestimmten Typus) mit Wahrscheinlichkeit, und mit wie großer Wahrscheinlichkeit sie in jener Richtung sich entwickeln w e r d e (bzw. typisch zu entwickeln p f l e g e)? und die andere Frage: ob man dazu b e i t r a g e n solle, daß eine bestimmte Situation sich in einer bestimmten Richtung — sei es der an sich wahrscheinlichen, sei es der gerade entgegengesetzten oder irgendeiner anderen — entwickelt? endlich, daß einerseits die Frage: welche Ansicht sich bestimmte Personen unter konkreten, oder eine unbestimmte Vielheit von Personen sich unter gleichen Umständen über ein Problem welcher Art immer mit Wahrscheinlichkeit (oder selbst mit Sicherheit) bilden w e r d e n? und andererseits die Frage: ob diese mit Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit entstehende Ansicht r i c h t i g sei? — daß die Fragen jedes dieser Gegensatzpaare miteinander dem Sinn nach auch nur das Mindeste zu tun haben? daß sie wirklich, wie immer einmal wieder behauptet wird, »voneinander nicht zu trennen« seien? daß diese letztere Behauptung n i c h t mit den Anforderungen des wissenschaftlichen Denkens im Widerspruch stehe? Ob dagegen jemand, der die absolute Heterogenität beider Arten von Fragen zugibt, dennoch für sich in Anspruch nimmt: in einem und demselben Buch, auf einer und derselben Seite, ja in einem Haupt- und Nebensatz einer und derselben syntaktischen Einheit sich einerseits über das eine und andererseits über das andere der beiden heterogenen Probleme zu äußern, — das ist seine Sache. Was von ihm zu verlangen ist, ist lediglich: daß er seine Leser über die absolute Heterogenität der Probleme nicht unabsichtlich (oder auch aus absichtsvoller Pikanterie) t ä u s c h e. Persönlich bin ich der Ansicht, daß kein Mittel der Welt zu »pedantisch« ist, um nicht zur Vermeidung von Konfusionen am Platze zu sein.

Der Sinn von Diskussionen über p r a k t i s c h e W e r t u n g e n (der an der Diskussion B e t e i l i g t e n selbst) kann also nur sein:

a) Die Herausarbeitung der letzten, innerlich »konsequenten« Wertaxiome, von denen die einander entgegengesetzten Meinungen ausgehen. Nicht nur über die der Gegner, sondern auch über die eigenen täuscht man sich oft genug. Diese Prozedur ist dem Wesen nach eine von der Einzelwertung und ihrer sinnhaften Analyse ausgehende, immer höher zu immer prinzipielleren wertenden Stellungnahmen aufsteigende Operation. Sie operiert nicht mit den Mitteln einer empirischen Disziplin und zeitigt keine Tatsachenerkenntnis. Sie »gilt« in gleicher Art wie die Logik.

b) Die Deduktion der »Konsequenzen« für die wertende Stellungnahme, welche aus bestimmten letzten Wertaxiomen folgen würden, wenn man sie, und nur sie, der praktischen Bewertung von faktischen Sachverhalten zugrunde legte. Sie ist rein sinnhaft in bezug auf die Argumentation, dagegen an empirische Feststellungen gebunden für die möglichst erschöpfende Kasuistik derjenigen empirischen Sachverhalte, welche für eine praktische Bewertung überhaupt in Betracht kommen können.

c) Die Feststellung der faktischen Folgen, welche die praktische Durchführung einer bestimmten praktisch wertenden Stellungnahme zu einem Problem haben müßte: 1. infolge der Gebundenheit an bestimmte unvermeidliche Mittel, — 2. infolge der Unvermeidlichkeit bestimmter, nicht direkt gewollter Nebenerfolge. Diese rein empirische Feststellung kann u. a. als Ergebnis haben: 1. die absolute Unmöglichkeit irgendeiner auch noch so entfernt annäherungsweisen Durchführung des Wertpostulates, weil keinerlei Wege seiner Durchführung zu ermitteln sind; — 2. die mehr oder minder große Unwahrscheinlichkeit seiner vollen oder auch nur annäherungsweisen Durchführung, entweder aus dem gleichen Grunde oder weil die Wahrscheinlichkeit des Eintretens ungewollter Nebenerfolge besteht, welche direkt oder indirekt die Durchführung illusorisch zu machen geeignet sind; — 3. die Notwendigkeit, solche Mittel oder solche Nebenerfolge mit in Kauf zu nehmen, welche der Vertreter des betreffenden praktischen Postulats nicht in Betracht gezogen hatte, so, daß seine Wertentscheidung zwischen Zweck, Mittel und Nebenerfolg ihm selbst zu einem neuen Problem wird und an zwingender Gewalt auf andere einbüßt. — Endlich können dabei

d) neue Wertaxiome und daraus zu folgernde Postulate vertreten werden, welche der Vertreter eines praktischen Postulats nicht beachtet und zu denen er infolgedessen nicht Stellung genommen hatte, obwohl die Durchführung seines eignen Postulats mit

jenen anderen entweder 1. prinzipiell oder 2. infolge der praktischen Konsequenzen, also: sinnhaft oder praktisch, kollidiert. Im Fall 1 handelt es sich bei der weiteren Erörterung um Probleme des Typus a, im Falle 2 des Typus c.

Sehr weit entfernt davon also, »sinnlos« zu sein, haben Wertungsdiskussionen dieses Typus, gerade wenn sie in ihren Zwecken richtig verstanden werden, und m. E. nur dann, ihren sehr erheblichen Sinn.

Der Nutzen einer Diskussion praktischer Wertungen, an der richtigen Stelle und im richtigen Sinne ist aber mit solchen direkten »Ergebnissen«, die sie zeitigen kann, keineswegs erschöpft. Sie befruchtet vielmehr, wenn richtig geführt, die empirische Arbeit auf das Nachhaltigste, indem sie ihr die Fragestellungen für ihre Arbeit liefert.

Die Problemstellungen der empirischen Disziplinen sind zwar ihrerseits »wertfrei« zu beantworten. Sie sind keine »Wertprobleme«. Aber sie stehen im Bereich unserer Disziplinen unter dem Einfluß der Beziehung von Realitäten »auf« Werte. Ueber die Bedeutung des Ausdruckes »Wertbeziehung« muß ich mich auf eigene frühere Aeußerungen und vor allem auf die bekannten Arbeiten von H. Rickert beziehen. Es wäre unmöglich, das hier nochmals vorzutragen. Es sei daher nur daran erinnert, daß der Ausdruck »Wertbeziehung« lediglich die philosophische Deutung desjenigen spezifisch wissenschaftlichen »Interesses« meint, welches die Auslese und Formung des Objektes einer empirischen Untersuchung beherrscht.

Innerhalb der empirischen Untersuchung werden durch diesen rein logischen Sachverhalt jedenfalls keinerlei »praktische Wertungen« legitimiert. Wohl aber ergibt jener Sachverhalt in Uebereinstimmung mit der geschichtlichen Erfahrung, daß Kultur- und das heißt Wertinteressen es sind, welche auch der rein empirisch-wissenschaftlichen Arbeit die Richtung weisen. Es ist nun klar, daß diese Wertinteressen durch Wertdiskussionen in ihrer Kasuistik sich entfalten können. Diese können dem wissenschaftlich, insbesondre dem historisch arbeitenden, Forscher vor allem die Aufgabe der »Wertinterpretation«: für ihn eine höchst wichtige Vorarbeit seiner eigentlich empirischen Arbeit, weitgehend abnehmen oder doch erleichtern. Da die Unterscheidung nicht nur von Wertung und Wertbeziehung, sondern auch von Wertung und Wertinterpretation (das heißt: Entwicklung möglicher sinnhafter Stellungnahmen gegenüber einer gegebenen Erscheinung) vielfach nicht klar vollzogen wird und namentlich für die Würdigung

des logischen Wesens der Geschichte dadurch Unklarheiten entstehen so verweise ich in dieser Hinsicht auf die Bemerkungen im Archiv für Sozialwissenschaft XXII. S. 168 f. (ohne diese übrigens für irgendwie abschließend auszugeben). —

Statt einer nochmaligen Erörterung dieser methodologischen Grundprobleme möchte ich einige für unsere Disziplinen praktisch wichtige Einzelpunkte näher besprechen.

Der Glaube ist noch immer verbreitet, daß man Weisungen für praktische Wertungen aus »Entwicklungstendenzen« ableiten solle, müsse oder doch: könne. Allein aus noch so eindeutigen »Entwicklungstendenzen« sind eindeutige Imperative des Handelns doch nur bezüglich der voraussichtlich geeignesten Mittel bei gegebener Stellungnahme, nicht aber bezüglich jener Stellungnahme selbst zu gewinnen. Dabei ist freilich der Begriff des »Mittels« der denkbar weiteste. Wem etwa staatliche Machtinteressen ein letztes Ziel wären, der müßte je nach der gegebenen Situation sowohl eine absolutistische wie eine radikal-demokratische Staatsverfassung für das (relativ) geeignetere Mittel ansehen, und es wäre höchst lächerlich, einen etwaigen Wechsel in der Bewertung dieser staatlichen Zweckapparate als Mittel für einen Wechsel in der »letzten« Stellungnahme selbst anzusehen. Selbstverständlich aber ist es nun ferner, wie früher schon gesagt, für den einzelnen ein stets erneut auftauchendes Problem: ob er die Hoffnung auf Realisierbarkeit seiner praktischen Wertungen aufzugeben habe angesichts seiner Erkenntnis des Bestehens einer eindeutigen Entwicklungstendenz, welche die Durchsetzung des von ihm Erstrebten an die Bedingung der Verwendung neuer, eventuell ihm sittlich oder sonst bedenklich erscheinender Mittel oder an das Inkaufnehmen von ihm perhorreszierter Nebenerfolge knüpft, oder sie derart unwahrscheinlich macht, daß seine Arbeit daran, an der Chance des Erfolgs bewertet, als sterile »Donquixoterie« erscheinen müßte. — Aber die Erkenntnis von solchen mehr oder minder schwer abänderlichen »Entwicklungstendenzen« nimmt darin schlechterdings keine Sonderstellung ein. J e d e einzelne neue Tatsache kann ebensogut die Konsequenz haben, daß der Ausgleich zwischen Zweck und unvermeidlichem Mittel, gewolltem Ziel und unvermeidlichem Nebenerfolg neu zu vollziehen ist. Allein ob und mit welchen praktischen Schlußfolgerungen dies zu geschehen habe, ist nicht nur keine Frage einer empirischen, sondern, wie gesagt, überhaupt k e i n e r wie immer gearteten Wissenschaft. Man mag z. B. dem überzeugten Syndikalisten noch so handgreiflich beweisen, daß sein Tun nicht nur sozial »nutzlos« sei, d. h. daß es keinen Erfolg

für die Aenderung der äußeren Klassenlage des Proletariats verspreche, ja daß es diese durch Erzeugung »reaktionärer« Stimmungen unweigerlich verschlechtere, so ist damit für ihn — wenn er sich wirklich zu den letzteren Konsequenzen seiner Ansicht bekennt — gar nichts bewiesen. Und zwar nicht, weil er ein Irrsinniger wäre, sondern weil er von seinem Standpunkt aus »recht« haben kann — wie gleich zu erörtern. Im ganzen neigen die Menschen hinlänglich stark dazu, sich dem Erfolg oder dem jeweilig Erfolg Versprechenden innerlich anzupassen, nicht nur — was selbstverständlich ist — in den Mitteln oder in dem Maße, wie sie ihre letzten Ideale jeweils zu realisieren trachten, sondern in der Preisgabe dieser selbst. In Deutschland glaubt man dies mit dem Namen »Realpolitik« schmücken zu dürfen. Es ist jedenfalls nicht einzusehen, warum gerade die Vertreter einer empirischen Wissenschaft das Bedürfnis fühlen sollten, dies noch zu unterstützen, indem sie sich als Beifallssalve der jeweiligen »Entwicklungstendenz« konstituieren und die »Anpassung« an diese aus einem letzten, nur vom einzelnen im Einzelfall zu lösenden, also auch dem einzelnen ins Gewissen zu schiebenden Wertungsproblem zu einem durch die Autorität einer »Wissenschaft« angeblich gedeckten Prinzip machen.〉

Es ist — richtig verstanden — zutreffend, daß eine erfolgreiche Politik stets die »Kunst des Möglichen« ist. Nicht minder richtig aber ist, daß das Mögliche sehr oft nur dadurch erreicht wurde, daß man nach dem jenseits seiner liegenden Unmöglichen griff. Es ist schließlich doch nicht die einzige wirklich konsequente Ethik der »Anpassung« an das Mögliche: die Bureaukratenmoral des Konfuzianismus, gewesen, welche die vermutlich von uns allen trotz aller sonstigen Differenzen (subjektiv) mehr oder minder positiv geschätzten spezifischen Qualitäten gerade unserer Kultur geschaffen hat. Daß, wie weiter oben ausgeführt, neben dem »Erfolgswert« einer Handlung ihr »Gesinnungswert« stehe, möchte wenigstens ich der Nation nicht gerade im Namen der Wissenschaft systematisch aberzogen wissen. Jedenfalls aber hindert die Verkennung dieses Sachverhalts das Verständnis der Realitäten. Denn um bei dem vorhin als Beispiel angezogenen Syndikalisten zu bleiben: es ist auch logisch eine Sinnlosigkeit, ein Verhalten, welches — wenn konsequent — als Richtschnur den »Gesinnungswert« nehmen muß, zum Zweck der »Kritik« lediglich mit seinem »Erfolgswert« zu konfrontieren. Der wirklich konsequente Syndikalist will ja lediglich eine bestimmte, ihm schlechthin wertvoll und heilig

scheinende Gesinnung sowohl in sich selbst erhalten als, wenn möglich, in anderen wecken. Seine äußeren, gerade die von vornherein zu noch so absoluter Erfolglosigkeit verurteilten Handlungen haben letztlich den Zweck, ihm selbst vor seinem eigenen Forum die Gewißheit zu geben, daß diese Gesinnung echt ist, d. h. die Kraft hat, sich in Handlungen zu »bewähren«, und nicht ein bloßes Bramarbasieren. Dafür gibt es (vielleicht) in der Tat n u r das Mittel solcher Handlungen. Im übrigen ist — wenn er konsequent ist — sein Reich, wie das Reich jeder Gesinnungsethik, nicht von dieser Welt. »Wissenschaftlich« läßt sich lediglich feststellen, d a ß diese Auffassung seiner eigenen Ideale die einzig innerlich konsequente, durch äußere »Tatsachen« nicht widerlegbare ist. Ich möchte glauben, daß damit sowohl Anhängern wie Gegnern des Syndikalismus ein Dienst, und zwar genau der geleistet wäre, den sie mit Recht von der Wissenschaft verlangen. Mit dem »einerseits — andrerseits« von sieben Gründen »für« und sechs Gründen »gegen« eine bestimmte Erscheinung (etwa: den Generalstreik) und deren Abwägung gegeneinander nach Art der alten Kameralistik und etwa moderner chinesischer Denkschriften scheint mir dagegen im Sinn k e i n e r wie immer gearteten Wissenschaft etwas gewonnen. Mit jener Reduktion des syndikalistischen Standpunkts auf seine möglichst rationale und innerlich konsequente Form und mit der Feststellung seiner empirischen Entstehungsbedingungen, Chancen und erfahrungsgemäßen praktischen Folgen ist vielmehr die Aufgabe jedenfalls der w e r t u n g s f r e i e n Wissenschaft ihm gegenüber erschöpft. Daß man ein Syndikalist sein solle oder nicht sein solle, läßt sich ohne sehr bestimmte metaphysische Prämissen, welche nicht, und zwar in diesem Fall durch keine w i e i m m e r geartete Wissenschaft demonstrabel sind, niemals beweisen. Auch daß ein Offizier sich mit seiner Schanze lieber in die Luft sprengt, als sich zu ergeben, k a n n im Einzelfall recht gut in j e d e r Hinsicht, am Erfolg gemessen, absolut nutzlos sein. Nicht gleichgültig aber dürfte sein, ob die Gesinnung, die das, ohne nach dem Nutzen zu fragen, tut, überhaupt existiert oder nicht. »Sinnlos« muß jedenfalls sie so wenig sein wie die des konsequenten Syndikalisten. Wenn der Professor von der gemächlichen Höhe des Katheders herab einen solchen Catonismus empfehlen wollte, so würde sich das freilich nicht besonders stilgerecht ausnehmen. Aber es ist doch schließlich auch nicht geboten, daß er das Gegenteil preise und aus der Anpassung der Ideale an die gerade durch die jeweiligen Entwicklungstendenzen und Situationen gegebenen Chancen eine Pflicht mache.

Es ist hier soeben wiederholt der Ausdruck »Anpassung« gebraucht worden, der im gegebenen Fall bei der gewählten Ausdrucksweise wohl auch hinlänglich unmißverständlich ist. Aber es zeigt sich, daß er an sich doppelsinnig ist: Anpassung der Mittel einer letzten Stellungnahme an gegebene Situationen (»Realpolitik« im engeren Sinn) oder: Anpassung in der Auswahl aus den überhaupt möglichen letzten Stellungnahmen selbst an die jeweiligen wirklichen oder scheinbaren Augenblickschancen einer von ihnen (jene Art der »Realpolitik«, mit der unsere Politik seit 27 Jahren so merkwürdige Erfolge erzielte). Aber damit ist die Zahl seiner möglichen Bedeutungen bei weitem nicht erschöpft. Darum wäre es bei jeder Diskussion unserer Probleme, sowohl von »Wertungs«- wie von anderen Fragen, meines Erachtens gut, diesen viel mißbrauchten Begriff lieber gänzlich auszuscheiden. Denn ganz und gar mißverständlich ist er als Ausdruck eines wissenschaftlichen Arguments, als welches er sowohl für die »Erklärung« (etwa des empirischen Bestehens gewisser ethischer Anschauungen bei gewissen Menschengruppen zu bestimmten Zeiten) wie für die »Bewertung«, (z. B. jener faktisch bestehenden ethischen Anschauungen als objektiv »passend« und daher objektiv »richtig« und wertvoll) immer erneut auftaucht. In keiner dieser Hinsichten leistet er aber etwas, da er stets seinerseits erst der Interpretation bedarf. Er hat seine Heimat in der Biologie. Würde er wirklich im biologischen Sinn, also als durch die Umstände gegebene relativ bestimmbare Chance einer Menschengruppe, das eigene psychophysische Erbgut durch reichliche Fortpflanzung zu erhalten, gefaßt, dann wären z. B. die ökonomisch am reichlichsten ausgestatteten und ihr Leben am rationellsten regulierenden Volksschichten nach bekannten Erfahrungen der Geburtenstatistik die »unangepaßtesten«. »Angepaßt« an die Bedingungen der Umgebung des Salt Lake waren im biologischen Sinn — aber auch in jeder der zahlreichen sonst denkbaren wirklich rein empirischen Bedeutungen — die wenigen Indianer, die vor der Mormoneneinwanderung dort lebten, genau so gut und schlecht wie die späteren volksreichen Mormonenansiedlungen. Wir verstehen also vermöge dieses Begriffes nicht das geringste empirisch besser, bilden uns aber leicht ein, es zu tun. Und man kann — dies sei schon hier festgestellt — auch nur bei zwei im übrigen in jeder Hinsicht absolut gleichartigen Organisationen sagen, daß ein konkreter Einzelunterschied eine empirisch für ihren Fortbestand »zweckmäßigere«, in diesem Sinn den gegebenen Bedingungen »angepaßtere« Lage der einen von ihnen bedingt. Für die Bewertung aber

kann jemand sowohl auf dem Standpunkt stehen: die größere Zahl und die materiellen und sonstigen Leistungen und Eigenschaften, welche die Mormonen dorthin brachten und dort entfalteten, sei ein Beweis ihrer Ueberlegenheit über die Indianer, wie etwa ein anderer, der die Mittel und Nebenerfolge der Mormonenethik, welche für jene Leistungen mindestens mitverantwortlich ist, bedingungslos perhorresziert, die Steppe sogar ohne alle Indianer, und also vollends die romantische Existenz dieser letzteren darin, vorziehen kann, ohne daß irgendeine, w i e i m m e r geartete Wissenschaft der Welt prätendieren könnte, ihn zu bekehren. Denn schon hier handelt es sich um den unaustragbaren A u s g l e i c h von Zweck, Mittel und Nebenerfolg.

Nur wo bei einem absolut eindeutig gegebenen Zweck nach dem dafür geeigneten Mittel gefragt wird, handelt es sich um eine wirklich empirisch entscheidbare Frage. Der Satz: x ist das einzige Mittel für y, ist in der Tat die bloße Umkehrung des Satzes: auf x folgt y. Der Begriff der »Angepaßtheit« aber (und alle ihm verwandten) gibt — und das ist die Hauptsache — jedenfalls nicht die geringste Auskunft über die letztlich zugrunde liegenden Wertungen, die er vielmehr — ebenso wie z. B. der m. E. grundkonfuse neuerdings beliebte Begriff der »Menschenökonomie« — lediglich verhüllt. »Angepaßt« ist auf dem Gebiet der »Kultur«, je nachdem, wie man den Begriff meint, entweder alles oder: nichts. Denn nicht auszuscheiden ist aus allem Kulturleben der K a m p f. Man kann seine Mittel, seinen Gegenstand, sogar seine Grundrichtung und seine Träger ändern, aber nicht ihn selbst beseitigen. Er kann statt eines äußeren Ringens von feindlichen Menschen um äußere Dinge ein inneres Ringen sich liebender Menschen um innere Güter und damit statt äußeren Zwangs eine innere Vergewaltigung (gerade auch in Form erotischer oder karitativer Hingabe) sein oder endlich ein inneres Ringen innerhalb der Seele des Einzelnen selbst mit sich selbst bedeuten — stets ist er da, und oft um so folgenreicher, je weniger er bemerkt wird, je mehr sein Verlauf die Form stumpfen oder bequemen Geschehenlassens oder illusionistischen Selbstbetrugs annimmt oder sich in der Form der »Auslese« vollzieht. »Friede« bedeutet Verschiebung der Kampfformen oder der Kampfgegner oder der Kampfgegenstände oder endlich der Auslesechancen und nichts anderes. Ob und wann solche Verschiebungen vor einem ethischen oder einem anderen bewertenden Urteil die Probe bestehen, darüber läßt sich offenbar generell schlechthin nichts aussagen. Nur eines ergibt sich zweifellos: Ausnahmslos jede, wie immer geartete Ordnung

der gesellschaftlichen Beziehungen ist, wenn man sie bewerten will, letztlich auch daraufhin zu prüfen, welchem menschlichen Typus sie, im Wege äußerer oder innerer (Motiv-) Auslese, die optimalen Chancen gibt, zum herrschenden zu werden. Denn weder ist sonst die empirische Untersuchung wirklich erschöpfend, noch ist auch die nötige tatsächliche Basis für eine, sei es bewußt subjektive, sei es eine objektive Geltung in Anspruch nehmende, Bewertung überhaupt vorhanden. Wenigstens denjenigen zahlreichen Kollegen sei dieser Sachverhalt in Erinnerung gebracht, welche glauben, es ließe sich mit eindeutigen »Fortschritts«-begriffen bei der Feststellung von gesellschaftlichen Entwicklungen operieren. Das führt nun zu einer näheren Betrachtung dieses wichtigen Begriffs.

Man kann natürlich den Begriff des »Fortschritts« absolut wertfrei brauchen, wenn man ihn mit dem »Fortschreiten« irgendeines konkreten, isoliert betrachteten Entwicklungs-Prozesses identifiziert. Aber in den meisten Fällen ist der Sachverhalt wesentlich komplizierter. Wir betrachten hier einige Fälle, wo die Verquickung mit Wertfragen am intimsten ist, aus heterogenen Gebieten.

Auf dem Gebiet der irrationalen, gefühlsmäßigen, affektiven Inhalte unseres seelischen Verhaltens kann die quantitative Zunahme und — was damit meist verbunden ist — qualitative Vermannigfaltigung der möglichen Verhaltungsweisen wertfrei als Fortschritt der seelischen »Differenzierung«, bezeichnet werden. Alsbald verbindet sich aber damit der Wertbegriff: Vermehrung der »Spannweite,« der »Kapazität« einer konkreten »Seele« oder — was schon eine nicht eindeutige Konstruktion ist — einer »Epoche« (so in Simmels »Schopenhauer und Nietzsche«).

Es ist natürlich gar kein Zweifel, daß es jenes faktische »Fortschreiten der Differenzierung« gibt. Mit dem Vorbehalt, daß es nicht immer wirklich da vorhanden ist, wo man an sein Vorhandensein glaubt. Das für die Gegenwart zunehmende Beachten der Gefühlsnüancen, wie es auftritt, sowohl als Folge zunehmender Rationalisierung und Intellektualisierung aller Lebensgebiete wie als Folge zunehmender subjektiver Wichtigkeit, die der einzelne allen seinen eigenen (für andere oft äußerst gleichgültigen) Lebensäußerungen beimißt, täuscht sehr leicht zunehmende Differenzierung vor. Es kann sie bedeuten oder befördern. Aber der Schein trügt leicht und ich gestehe, daß ich die faktische Tragweite dieser Täuschung ziemlich hoch veranschlagen möchte. Immerhin: der Sachverhalt besteht. Ob nun jemand fortschreitende Differenzierung

als »Fortschritt« bezeichnet, ist an sich terminologische Zweckmäßigkeitsfrage. Ob man sie aber als »Fortschritt« im Sinn zunehmenden »inneren Reichtums« bewerten soll, kann jedenfalls keine empirische Disziplin entscheiden. Denn die Frage, ob jeweils die neu sich entwickelnden oder neu in das Bewußtsein gehobenen Gefühlsmöglichkeiten mit unter Umständen neuen »Spannungen« und »Problemen« als »Werte« anzuerkennen sind, geht sie nichts an. Wer aber zu der Tatsache der Differenzierung als solcher bewertende Stellung nehmen will — was gewiß keine empirische Disziplin jemanden verbieten kann — und nach dem Standpunkt dafür sucht, dem werden naturgemäß manche Erscheinungen der Gegenwart auch die Frage nahelegen: um welchen Preis dieser Prozeß, soweit er zurzeit überhaupt mehr als eine intellektualistische Illusion ist, »erkauft« wird. Er wird z. B. nicht übersehen dürfen, daß die Jagd nach dem »Erlebnis« — dem eigentlichen Modewert der deutschen Gegenwart — in sehr starkem Maß Produkt abnehmender Kraft sein kann, den »Alltag« innerlich zu bestehen, und daß jene Publizität, welche der einzelne seinem »Erleben« zu geben das zunehmende Bedürfnis empfindet, vielleicht auch als ein Verlust an Distanz- und also an Stil- und Würdegefühl bewertet werden könnte. Jedenfalls ist auf dem Gebiet der Wertungen des subjektiven Erlebens »Fortschritt der Differenzierung« mit Mehrung des »Werts« zunächst nur in dem intellektualistischen Sinn der Vermehrung des zunehmend bewußten Erlebens oder der zunehmenden Ausdrucksfähigkeit und Kommunikabilität identisch.

Etwas komplizierter steht es mit der Anwendbarkeit des »Fortschritts« begriffes (im Sinn der Bewertung) auf dem Gebiet der Kunst. Sie wird gelegentlich leidenschaftlich bestritten. Je nach dem gemeinten Sinn mit Recht oder Unrecht. Es hat keine wertende Kunstbetrachtung gegeben, die mit dem exklusiven Gegensatz von »Kunst« und »Unkunst« ausgekommen wäre, und nicht daneben noch dem Unterschiede zwischen Versuch und Erfüllung, zwischen dem Wert verschiedener Erfüllungen, zwischen der vollen und der in irgendeinem Einzelpunkt oder, in mehreren solcher, selbst in wichtigen Punkten mißglückten, dennoch aber nicht schlechthin wertlosen Erfüllung verwendete, und zwar nicht nur für ein konkretes Formungswollen, sondern auch für das Kunstwollen ganzer Epochen. Der Begriff eines »Fortschritts« wirkt zwar, auf solche Tatbestände angewendet, wegen seiner sonstigen Verwendung für rein technische Probleme trivial. Aber er ist nicht an sich sinnlos. Wieder anders liegt das Problem für die rein empirische Kunstgeschichte

und die empirische Kunst s o z i o l o g i e. Für die erstere gibt es einen »Fortschritt« der Kunst natürlich nicht im Sinn der ästhetischen Wertung von Kunstwerken als sinnhafter Erfüllungen; denn diese Wertung ist nichts mit den Mitteln empirischer Betrachtung zu leistendes und liegt also ganz jenseits ihrer Aufgabe. Dagegen kann gerade sie einen durchaus nur technischen, rationalen und deshalb eindeutigen »Fortschritts« - Begriff verwenden, von dem alsbald näher zu reden ist und dessen Brauchbarkeit für die empirische Kunstgeschichte eben daraus folgt: daß er sich ganz und gar auf die Feststellung der technischen M i t t e l beschränkt, welche ein bestimmtes Kunstwollen für eine fest gegebene Absicht verwendet. Man unterschätzt die kunstgeschichtliche Tragweite dieser sich streng bescheidenden Ermittlungen leicht oder mißdeutet sie in jenem Sinn, welchen ein modisches ganz subalternes und unechtes vermeintliches »Kennertum« damit verbindet, indem es den Anspruch erhebt, einen Künstler »verstanden« zu haben, wenn es den Vorhang seines Ateliers gelüftet und seine äußeren Darstellungsmittel, seine »Manier«, durchmustert hat. Allein der richtig verstandene »technische« Fortschritt ist geradezu die Domäne der Kunstgeschichte, weil gerade er und sein Einfluß auf das Kunstwollen das am Ablauf der Kunstentwicklung rein empirisch, das heißt: ohne ästhetische Bewertung, Feststellbare enthält. Nehmen wir einige Beispiele, welche die wirklichen kunstgeschichtlichen Bedeutungen des »Technischen« im echten Sinn des Worts verdeutlichen.

Die Entstehung der Gotik war in allererster Linie das Resultat der technisch gelungenen Lösung eines an sich rein bautechnischen Problems der Ueberwölbung von Räumen bestimmter Art: die Frage nach dem technischen Optimum der Schaffung von Widerlagen für den Gewölbeschub eines Kreuzgewölbes, verbunden mit noch einigen hier nicht zu erörternden Einzelheiten. Ganz konkrete baulicher Probleme wurden gelöst. Die Erkenntnis, daß damit auch eine bestimmte Art der Ueberwölbbarkeit nicht quadratischer Räume möglich gemacht war, weckte die leidenschaftliche Begeisterung jener vorläufig und vielleicht für immer unbekannten Architekten, denen die Entwicklung des neuen Baustils verdankt wird. Ihr technischer Rationalismus führte das neue Prinzip in alle Konsequenzen durch. Ihr Kunstwollen nutzte es als Erfüllungsmöglichkeit bis dahin ungeahnter künstlerischer Aufgaben und riß alsdann die Plastik in die Bahn eines primär durch die ganz neuen Raum- und Flächenformungen der Architektur geweckten neuen »Körpergefühls« hinein. Daß diese primär technisch bedingte Umwälzung zusammenstieß mit

bestimmten in starkem Maße soziologisch und religionsgeschichtlich bedingten Gefühlsinhalten, bot die wesentlichen Bestandteile jenes Materials an Problemen dar, mit welchen das Kunstschaffen der gotischen Epoche arbeitete. Indem die kunstgeschichtliche und kunstsoziologische Betrachtung diese sachlichen, technischen .gesellschaftlichen, psychologischen Bedingungen des neuen Stils aufzeigt, erschöpft sie ihre rein empirische Aufgabe. Weder aber »wertet« sie dabei den gotischen Stil im Verhältnis etwa zum romanischen oder etwa dem seinerseits sehr stark am technischen Problem der Kuppel und daneben an den soziologisch mitbedingten Aenderungen des Aufgabenbereiches der Architektur orientierten Renaissancestil, noch »wertet« sie ästhetisch, so lange sie empirische Kunstgeschichte bleibt, das einzelne Bauwerk. Vielmehr: Das I n t e r e s s e an den Kunstwerken und an ihren ästhetisch relevanten einzelnen Eigentümlichkeiten und also: ihr O b j e k t ist ihr heteronom: als ihr Apriori, gegeben durch deren von ihr, mit ihren Mitteln, gar nicht feststellbaren ästhetischen Wert.

Aehnlich auf dem Gebiet etwa der Musikgeschichte. Ihr zentrales Problem ist für den Standpunkt des I n t e r e s s e s d e s m o d e r n e n e u r o p ä i s c h e n M e n s c h e n (»Wertbezogenheit«!) doch wohl: warum die harmonische Musik aus der fast überall volkstümlich entwickelten Polyphonie nur in Europa und in einem bestimmten Zeitraum entwickelt wurde, während überall sonst die Rationalisierung der Musik einen andern und zwar meist den gerade entgegengesetzten Weg einschlug: Entwicklung der Intervalle durch Distanzteilung (meist der Quarte) statt durch harmonische Teilung (der Quinte). Im Mittelpunkt steht also das Problem der Entstehung der Terz in deren harmonischer Sinndeutung: als Glied des Dreiklangs, und weiterhin: der harmonischen Chromatik, ferner: der modernen musikalischen Rhythmik (der guten und schlechten Taktteile), — statt rein metronomischer Taktierung, — einer Rhythmik, ohne welche die moderne Instrumentalmusik undenkbar ist. Da handelt es sich nun wiederum primär um rein technisch rationale »Fortschritts«-Probleme. Denn daß z. B. Chromatik längst vor der harmonischen Musik, als Mittel der Darstellung von »Leidenschaft« bekannt war, zeigt die antike chromatische (angeblich sogar: einharmonische) Musik zu den leidenschaftlichen Dochmien des neuerdings entdeckten Euripidesfragments. Nicht in dem künstlerischen Ausdrucks w o l l e n also, sondern in den technischen Ausdrucks m i t t e l n lag der Unterschied dieser antiken Musik gegen jene Chromatik, welche die großen musikalischen Experimentatoren

der Renaissancezeit in stürmischem rationalen Entdeckungsstreben schufen, und zwar ebenfalls: um »Leidenschaft« musikalisch formen zu können. Das technische Neue aber war, daß diese Chromatik diejenige unserer harmonischen Intervalle wurde und nicht eine solche mit den melodischen Halb- und Viertel-Ton- Distanzen der Hellenen. Und daß sie dies werden konnte, hatte seinen Grund wiederum in vorangegangenen Lösungen technisch-rationaler Probleme. So namentlich in der Schaffung der rationalen Notenschrift (ohne welche keine moderne Komposition auch nur denkbar wäre) und, schon vorher, bestimmter zur harmonischen Deutung musikalischer Intervalle drängender Instrumente und vor allem: des rational polyphonen Gesanges. Den Hauptanteil an diesen Leistungen aber hatte im frühen Mittelalter das Mönchtum des nordisch-abendländischen Missionsgebiets, welches ohne eine Ahnung von der späteren Tragweite seines Tuns die volkstümliche Polyphonie für seine Zwecke rationalisierte, statt, wie das byzantinische, sich seine Musik vom hellenisch geschulten Melopoiós herrichten zu lassen. Durchaus konkrete, soziologisch und religionshistorisch bedingte, Eigentümlichkeiten der äußeren und inneren Lage der christlichen Kirche im Okzident ließen dort aus einem nur dem Mönchtum des Abendlandes eignen Rationalismus diese musikalische Problematik entstehen, welche ihrem Wesen nach »technischer« Art war. Die Uebernahme und Rationalisierung des Tanztakts andererseits, des Vaters der in die Sonate ausmündenden Musikformen, war bedingt durch bestimmte gesellschaftliche Lebensformen der Renaissance-Gesellschaft. Die Entwicklung des Klaviers endlich, eines der wichtigsten technischen Träger der modernen musikalischen Entwicklung und ihrer Propaganda im Bürgertum, wurzelte in dem spezifischen Binnenraum-Charakter der nordeuropäischen Kultur. All das sind »Fortschritte« der technischen Mittel der Musik, welche deren Geschichte sehr stark bestimmt haben. Diese Komponenten der historischen Entwicklung wird die empirische Musikgeschichte entwickeln können und müssen, ohne ihrerseits eine ästhetische Bewertung der musikalischen Kunstwerke vorzunehmen. Der technische »Fortschritt« hat sich recht oft zuerst an, ästhetisch gewertet, höchst unzulänglichen Leistungen vollzogen. Die Interessen richtung: das historisch zu erklärende Objekt, ist der Musikgeschichte heteronom durch dessen ästhetische Bedeutsamkeit gegeben.

Für das Gebiet der Entwicklung der Malerei ist die vornehme Bescheidenheit der Fragestellung in Wölfflins »Klassischer Kunst« ein ganz hervorragendes Beispiel der Leistungsfähigkeit empirischer Arbeit.

Die völlige Geschiedenheit der Wertsphäre von dem Empirischen tritt nun darin charakteristisch hervor: daß die Verwendung einer bestimmten noch so »fortgeschrittenen« Technik über den ästhetischen Wert des Kunstwerks nicht das geringste besagt. Kunstwerke mit noch so »primitiver« Technik — Bilder z. B. ohne alle Kenntnis der Perspektive — vermögen ästhetisch den vollendetsten auf dem Boden rationaler Technik geschaffenen absolut ebenbürtig zu sein, unter der Voraussetzung, daß das künstlerische Wollen sich auf diejenigen Formungen beschränkt hat, welche jener »primitiven« Technik adäquat sind. Die Schaffung neuer technischer Mittel bedeutet zunächst nur zunehmende Differenzierung und gibt nur die Möglichkeit zunehmenden »Reichtums« der Kunst im Sinn der Wertsteigerung. Tatsächlich hat sie nicht selten den umgekehrten Effekt der »Verarmung« des Formgefühls gehabt. Aber für die empirisch-kausale Betrachtung ist gerade die Aenderung der »Technik« (im höchsten Sinn des Worts) das wichtigste allgemein feststellbare Entwicklungsmoment der Kunst.

Nun pflegen nicht nur Kunsthistoriker, sondern überhaupt die Historiker, zu entgegnen: daß sie sich das Recht politischer, kulturlicher, ethischer, ästhetischer Bewertung weder nehmen lassen, noch in der Lage seien, ohne diese ihre Arbeit zu leisten. Die Methodologie hat weder die Macht noch die Absicht, jemanden vorzuschreiben, was er in einem literarischen Werk zu bieten beabsichtigt. Sie nimmt sich nur ihrerseits das Recht festzustellen: daß gewisse Probleme untereinander heterogenen Sinn haben, daß ihre Verwechslung miteinander die Folge hat, daß eine Diskussion zum Aneinandervorbeireden führt, und daß über die einen eine Diskussion mit den Mitteln sei es der empirischen Wissenschaft, sei es der Logik sinnvoll, über die andren dagegen unmöglich ist. Vielleicht darf hier, ohne für jetzt den Beweis anzutreten, noch eine allgemeine Beobachtung hinzugefügt werden: eine aufmerksame Durchmusterung historischer Arbeiten zeigt sehr leicht, daß die rücksichtslose Verfolgung der empirisch-historischen Kausalkette bis zum Ende fast ausnahmslos dann zum Schaden der wissenschaftlichen Ergebnisse unterbrochen zu werden pflegt, wenn der Historiker zu »werten« beginnt. Er kommt dann in die Gefahr, z. B. für die Folge eines »Fehlers« oder eines »Verfalls« zu »erklären«, was vielleicht Wirkung ihm heterogener Ideale der Handelnden war, und er verfehlt so seine eigenste Aufgabe: das »Verstehen«. Das Mißverständnis erklärt sich aus zweierlei Gründen. Zunächst daraus, daß, um bei der Kunst zu bleiben, die künstlerische Wirklichkeit

außer der rein ästhetisch wertenden Betrachtung einerseits und der rein empirisch und kausal zurechnenden andrerseits noch einer dritten: der wert *interpretierenden*, zugänglich ist, über deren Wesen das an anderer Stelle (s. o.) gesagte hier nicht wiederholt werden soll. Ueber ihren Eigenwert und ihre Unentbehrlichkeit für jeden Historiker besteht nicht der mindeste Zweifel. Ebenso nicht darüber, daß der übliche *Leser* kunsthistorische Darstellungen auch, und gerade diese Darbietung zu finden erwartet. Nur ist sie, auf ihre logische Struktur hin angesehen, mit der empirischen Betrachtung nicht identisch.

Sodann aber: wer kunstgeschichtliche, noch so rein empirische, Leistungen vollbringen will, bedarf dazu der Fähigkeit, künstlerisches Produzieren zu »verstehen«, und diese ist ohne ästhetische Urteilsfähigkeit, also ohne die *Fähigkeit* der Bewertung, selbstverständlich nicht denkbar. Das entsprechende gilt natürlich für den politischen Historiker, literarischen Historiker, Historiker der Religion oder der Philosophie. Aber offenbar besagt das gar nichts über das logische Wesen der historischen Arbeit.

Doch davon später. Hier sollte lediglich die Frage erörtert werden: in welchem Sinn man, *außerhalb* der ästhetischen Bewertung, von »Fortschritt« kunstgeschichtlich sprechen könne. Es zeigte sich, daß dieser Begriff da einen technischen und rationalen, die *Mittel* für einen künstlerische Absicht meinenden, Sinn gewinnt, der gerade empirisch-kunstgeschichtlich in der Tat bedeutsam werden kann. Es wird nun Zeit, diesen Begriff des »rationalen« Fortschritts auf seinem eigensten Gebiet aufzusuchen und auf seinen empirischen oder nicht empirischen Charakter hin zu betrachten. Denn das gesagte ist nur ein Sonderfall eines sehr universellen Tatbestandes.

Die Art, wie Windelband (Gesch. der Phil. § 2, 4. Aufl. S. 8) das Thema seiner »Geschichte der Philosophie« begrenzt (»der Prozeß, durch welchen die *europäische* Menschheit ihre Weltauffassung . . . in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat«) bedingt für seine nach meiner Ansicht ganz glänzende Pragmatik die Verwendung eines aus dieser Kulturwertbezogenheit folgenden spezifischen »Fortschritts«-Begriff (dessen Konsequenzen das. S. 15. 16 gezogen werden), der einerseits, keineswegs für jede »Geschichte« der Philosophie selbstverständlich ist, andererseits aber bei Zugrundelegung der entsprechend gleichen Kulturwertbezogenheit nicht nur für eine Geschichte der Philosophie und auch nicht nur für jede Geschichte irgendeiner anderen Wissenschaft, sondern — anders

als Windelband (ebenda S. 7, Nr. 1, Abs. 2) annimmt — für jede »Geschichte« überhaupt zutrifft. Nachstehend indessen soll nur von jenen rationalen »Fortschritts«-Begriffen die Rede sein, welche in unsren soziologischen und ökonomischen Disziplinen eine Rolle spielen. Unser europäisch-amerikanisches Gesellschafts- und Wirtschaftsleben ist in einer spezifischen Art und in einem spezifischen Sinn »rationalisiert«. Diese Rationalisierung zu erklären und die ihr entsprechenden Begriffe zu bilden ist daher eine der Hauptaufgaben unserer Disziplinen. Dabei nun erscheint wiederum das am Beispiel der Kunstgeschichte berührte, aber dort offen gelassene Problem: was die Bezeichnung eines Vorgangs als eines »rationalen Fortschritts« denn eigentlich besagen will.

Die Verquickung von »Fortschritt« im Sinne 1. des bloßen differenzirenden »Fortschreitens«, ferner 2. der fortschreitenden t e c h n i s c h e n Rationalität der M i t t e l, endlich 3. der Wertsteigung wiederholt sich auch hier. Zunächst ist schon ein s u b j e k t i v »rationales« Sichverhalten nicht mit rational »richtigem«, d. h. die objektiv, nach der wissenschaftlichen Erkenntnis, richtigen Mittel verwendendem, Handeln identisch. Sondern es bedeutet an sich nur: daß die s u b j e k t i v e Absicht auf eine planvolle Orientierung an für richtig g e h a l t e n e n Mitteln für einen gegebenen Zweck gehe. Eine fortschreitende subjektive Rationalisierung des Handelns ist also nicht notwendig auch objektiv ein »Fortschritt« in der Richtung auf das rational »richtige« Handeln. Man hat z. B. die Magie ebenso systematisch »rationalisiert« wie die Physik. Die erste ihrer eigenen Absicht nach »rationale« Therapie bedeutete fast überall ein Verschmähen des Kurierens der empirischen Symptome mit rein empirisch erprobten Kräutern und Tränken zugunsten der Austreibung der (vermeintlich) »eigentlichen« (magischen, dämonischen) »Ursache« der Erkrankung. Sie hatte also formal ganz die gleiche rationalere Struktur wie manche der wichtigsten Fortschritte der modernen Therapie. Aber wir werden diese magischen Priestertherapien nicht als »Fortschritt« zum »richtigen« Handeln gegenüber jener Empirie w e r t e n können. Und anderseits ist durchaus nicht etwa jeder »Fortschritt« in der Richtung der Verwendung der »richtigen« Mittel erzielt durch ein »Fortschreiten« im ersteren, subjektiv rationalen, Sinne. Daß subjektiv fortschreitend rationaleres Handeln zu objektiv »zweckmäßigerem« Handeln führt, ist nur eine von mehreren Möglichkeiten und ein mit (verschieden großer) Wahrscheinlichkeit zu erwartender Vorgang. Ist aber im Einzelfall der Satz richtig: die Maßregel x ist das (wir wollen annehmen: einzige)

Mittel für die Erreichung des Erfolges y — was eine empirische Frage ist, und zwar die einfache Umkehrung des Kausalsatzes: auf x folgt y — und wird nun dieser Satz — was ebenfalls empirisch feststellbar ist — von Menschen bewußt für die Orientierung ihres auf den Erfolg y gerichteten Handelns verwertet, dann ist ihr Handeln »technisch richtig« orientiert. Wird menschliches Verhalten (welcher Art immer) in irgendeinem Einzelpunkt in diesem Sinne technisch »richtiger« als bisher orientiert, so liegt ein »technischer Fortschritt« vor. Ob dies der Fall ist, das ist — immer natürlich: die absolute Eindeutigkeit des feststehenden Zweckes vorausgesetzt — für eine empirische Disziplin in der Tat eine mit den Mitteln der wissenschaftlichen Erfahrung zu treffende, also: eine empirische Feststellung.

Es gibt also in diesem Sinne, wohl gemerkt: bei eindeutig gegebenem Zweck, eindeutig feststellbare Begriffe von »technischer« Richtigkeit und von »technischem« Fortschritt in den Mitteln (wobei hier »Technik« in einem allerweitesten Sinne als rationales Sichverhalten überhaupt, auf allen Gebieten: auch denen der politischen, sozialen, erzieherischen, propagandistischen Menschenbehandlung und -beherrschung gemeint ist). Man kann insbesondere (um nur die uns naheliegenden Dinge zu berühren), auf dem speziellen, gewöhnlich »Technik« genannten Gebiet, ebenso aber auf dem der Handelstechnik, auch der Rechtstechnik von einem »Fortschritt« annähernd eindeutig reden, wenn dabei ein eindeutig bestimmter Status eines konkreten Gebildes als Ausgangspunkt genommen wird, Annähernd: denn die einzelnen technisch rationalen Prinzipien geraten, wie jeder Kundige weiß, in Konflikte miteinander, zwischen denen ein Ausgleich zwar vom jeweiligen Standpunkt konkreter Interessenten, niemals aber »objektiv«, zu finden ist. Und es gibt, bei Annahme gegebener Bedürfnisse, bei der ferneren Unterstellung, daß alle diese Bedürfnisse als solche und ihre subjektive Rangeinschätzung der Kritik entzogen sein sollen, und schließlich bei Annahme einer fest gegebenen Art der Wirtschaftsordnung überdies — wiederum unter dem Vorbehalt, daß z. B. die Interessen an Dauer, Sicherheit und Ausgiebigkeit der Deckung dieser Bedürfnisse in Konflikt geraten können und geraten — auch »ökonomischen« Fortschritt zu einem relativen Optimum der Bedarfsdeckung bei gegebenen Möglichkeiten der Mittelbeschaffung. Aber nur unter diesen Voraussetzungen und Einschränkungen.

Es ist nun versucht worden, daraus die Möglichkeit eindeutiger und dabei rein ökonomischer Wertungen abzuleiten. Ein

charakteristisches Beispiel dafür ist der s. Z. von Prof. Liefmann herangezogene Schulfall der absichtlichen Vernichtung von unter den Selbstkostenpreis gesunkenen Konsumgütern im Rentabilitätsinteresse der Produzenten. Diese sei als auch objektiv »volkswirtschaftlich richtig« zu bewerten. Diese und — worauf es hier ankommt — jede ähnliche Darlegung nimmt aber eine Reihe von Voraussetzungen als selbstverständlich an, die es nicht sind: Zunächst: daß das Interesse des einzelnen über seinen Tod nicht nur faktisch oft hinausreiche, sondern auch als darüber hinausreichend ein für alle Mal gelten solle. Ohne diese Uebertragung aus dem »Sein« in das »Sollen« ist die betreffende angeblich rein ökonomische Wertung nicht eindeutig durchführbar. Denn ohne sie kann man z. B. nicht von den Interessen der »Produzenten« und »Konsumenten« als von Interessen perennierender Personen reden. Daß der einzelne die Interessen seiner Erben in Betracht zieht, ist aber keine rein ökonomische Begebenheit mehr. Den lebendigen Menschen werden hier vielmehr Interessenten substituiert, welche »Kapital« in »Betrieben« verwerten und um dieser Betriebe willen existieren. Das ist eine für theoretische Zwecke nützliche Fiktion. Aber selbst als Fiktion paßt das nicht zu der Lage der Arbeiter. Insbesondere nicht: der kinderlosen. — Zweitens ignoriert sie die Tatsache der »Klassenlage«, welche unter der Herrschaft des Marktprinzips nicht nur trotz, sondern gerade infolge der — vom Rentabilitätsstandpunkt aus gewertet jeweils möglichen — »optimalen« Verteilung von Kapital und Arbeit auf die verschiedenen Erwerbszweige die Güterversorgung gewisser Konsumentenschichten absolut verschlechtern kann (nicht: muß). Denn jene »optimale« Verteilung der Rentabilität, welche die Konstanz der Kapitalinvestion bedingt, ist ja ihrerseits von den Machtkonstellationen zwischen den Klassen abhängig, deren Konsequenzen die Preiskampfposition jener Schichten im konkreten Fall schwächen können (nicht: müssen). — Drittens ignoriert sie die Möglichkeit dauernder unausgleichbarer Interessengegensätze zwischen Mitgliedern verschiedener politischer Einheiten und nimmt also a priori Partei für das »Freihandelsargument«, welches sich aus einem höchst brauchbaren heuristischen Mittel alsbald in eine gar nicht selbstverständliche »Wertung« verwandelt, sobald man an seiner Hand Postulate des Seinsollens aufstellt. Wenn sie aber etwa, um diesem Konflikt zu entgehen, die politische Einheit der Weltwirtschaft unterstellt — was theoretisch absolut gestattet sein muß — so verschiebt sich die unausrottbare Möglichkeit der Kritik, welche die Vernichtung jener genußfähigen Güter im Interesse des — wie hier unterstellt wer-

den mag — unter den gegebenen Verhältnissen gegebenen dauernden Rentabilitätsoptimums (der Produzenten und Konsumenten) herausfordert, lediglich in ihrer Schlagweite. Die Kritik wendet sich dann nämlich gegen das gesamte Prinzip der Marktversorgung an der Hand solcher Direktiven, wie sie das in Geld ausdrückbare Rentabilitätsoptimum von tauschenden Einzelwirtschaften gibt, als solches. Eine nicht marktmäßige Organisation der Güterversorgung würde auf die durch das Marktprinzip gegebene Konstellation von Einzelwirtschaftsinteressen Rücksicht zu nehmen keinen Anlaß haben, daher auch nicht genötigt sein, jene einmal vorhandenen genußfähigen Güter dem Verbrauch zu entziehen.

Nur dann, wenn 1. ausschließlich dauernde Rentabilitätsinteressen konstant gedachter Personen mit konstant gedachten Bedürfnissen als leitender Zweck, — 2. die ausschließliche Herrschaft privatkapitalistischer Bedarfsversorgung durch ganz freien Markttausch und: — 3. eine uninteressierte Staatsmacht als bloße Rechtsgarantien als fest gegebene Bedingungen vorausgesetzt werden, ist die Ansicht von Prof. Liefmann auch nur theoretisch korrekt und dann freilich selbstverständlich richtig. Denn die Wertung betrifft dann die rationalen Mittel zur optimalen Lösung eines technischen Einzelproblems der Güterverteilung. Die zu theoretischen Zwecken nützlichen Fiktionen der reinen Oekonomik können aber nicht zur Grundlage von praktischen Wertungen realer Tatbestände gemacht werden. Es bleibt eben dabei: daß die ökonomische Theorie absolut gar nichts andres aussagen kann als: daß für den gegebenen technischen Zweck x die Maßregel y das allein oder das neben y^1, y^2 geeignete Mittel sei, daß im letztern Fall zwischen y, y^1, y^2 die und die Unterschiede der Wirkungsweise und — gegebenenfalls — der Rationalität bestehen, daß ihre Anwendung und also die Erreichung des Zwekkes x die »Nebenerfolge« z, z^1, z^2 mit in den Kauf zu nehmen gebietet. Das alles sind einfache Umkehrungen von Kausalsätzen, und soweit sich daran »Wertungen« knüpfen lassen sind sie ausschließlich solche des Rationalitätsgrades einer vorgestellten Handlung. Die Wertungen sind dann und nur dann eindeutig, wenn der ökonomische Zweck und die sozialen Struktur-Bedingungen fest gegeben sind und nur zwischen mehreren ökonomischen Mitteln zu wählen ist und wenn diese überdies ausschließlich in bezug auf die Sicherheit, Schnelligkeit und quantitative Ergiebigkeit des Erfolges verschieden, in jeder anderen für menschliche Interessen möglicherweise wichtigen Hinsicht aber völlig identisch funktionieren. Nur dann ist das eine Mittel wirklich bedingungslos als das »technisch richtigste« auch zu

werten und ist diese Wertung eindeutig. In jedem andern, also in jedem nicht rein technischen Fall hört die Wertung auf, eindeutig zu sein und greifen Wertungen mit ein, welche nicht mehr rein ökonomisch bestimmbar sind.

Aber mit Feststellung der Eindeutigkeit einer technischen Wertung innerhalb der rein ökonomischen Sphäre wäre eine Eindeutigkeit der endgültigen »Wertung« natürlich nicht erzielt. Vielmehr begänne nun jenseits dieser Erörterungen erst das Gewirr der unendlichen, nur durch Rückführung auf letzte Axiome zu bewältigende Mannigfaltigkeit möglicher Wertungen. Denn — um nur eins zu erwähnen — hinter der »Handlung« steht: der Mensch. Für ihn kann die Steigerung der subjektiven Rationalität und objektiv-technischen »Richtigkeit« des Handelns als solche über eine gewisse Schwelle hinaus — ja, von gewissen Anschauungen aus: ganz generell — als eine Gefährdung wichtiger (z. B. ethisch oder religiös wichtiger) Güter gelten. Die buddhistische (Maximal-)Ethik z. B., die jede Zweckhandlung schon deshalb, weil sie Zweckhandlung ist, als von der Erlösung abführend verwirft, wird schwerlich jemand von uns teilen. Aber sie zu »widerlegen«, in dem Sinn wie ein falsches Rechenexempel oder eine irrige medizinische Diagnose, ist schlechthin unmöglich. Auch ohne so extreme Beispiele heranzuziehen aber ist es leicht einzusehen: daß noch so zweifellos »technisch richtige« ökonomische Rationalisierungen durch diese ihre Qualität allein noch in keiner Art vor dem Forum der Bewertung legitimiert seien. Das gilt für ausnahmslos alle Rationalisierungen, einschließlich scheinbar so rein technischer Gebiete wie etwa des Bankwesens. Diejenigen, welche solchen Rationalisierungen opponieren, sind durchaus nicht notwendig Narren. Ueberall muß vielmehr, wenn man einmal werten will, der Einfluß der technischen Rationalisierungen auf Verschiebungen der gesamten äußeren und inneren Lebensbedingungen mit in Betracht gezogen werden. Ueberall und ausnahmslos haftet der in unsren Disziplinen legitime Fortschrittsbegriff am »Technischen«, das soll hier, wie gesagt, heißen: am »Mittel« für einen eindeutig gegebenen Zweck. Nie erhebt er sich in die Sphäre der »letzten« Wertungen.

Ich halte nach allem Gesagten die Verwendung des Ausdrucks »Fortschritt« selbst auf dem begrenzten Gebiet seiner empirisch unbedenklichen Anwendbarkeit: für sehr inopportun. Aber Ausdrücke läßt sich niemand verbieten, und man kann schließlich die möglichen Mißverständnisse vermeiden.

Es bleibt, ehe wir abschließen, noch eine letzte Problemgruppe über die Stellung des Rationalen innerhalb empirischer Disziplinen zu erörtern.

Wenn das normativ Gültige Objekt empirischer Untersuchung wird, so verliert es, als Objekt, den Norm-Charakter: es wird als »seiend«, nicht als »gültig«, behandelt. Beispielsweise: Wenn eine Statistik die Zahl der »Rechenfehler« innerhalb einer bestimmten Sphäre berufsmäßigen Rechnens feststellen wollte, — was recht wohl wissenschaftlichen Sinn haben könnte —, so würden für sie die Grundsätze des Einmaleins in zweierlei gänzlich verschiedenem Sinn »gelten«. Einmal ist ihre normative Gültigkeit natürlich absolute Voraussetzung ihrer eigenen rechnerischen Arbeit. Das andere Mal aber, wo der Grad der »richtigen« Anwendung des Einmaleins als Objekt der Untersuchung in Frage kommt, steht es, rein logisch angesehen, durchaus anders. Hier wird die Anwendung des Einmaleins von seiten jener Personen, deren Rechnungen Gegenstand der statistischen Prüfung sind, als eine ihnen durch Erziehung gewohnt gewordene faktische Maxime des Sichverhaltens behandelt, deren tatsächliche Anwendung auf ihre Häufigkeit hin festgestellt werden soll, ganz ebenso wie etwa bestimmte Irrsinnserscheinungen das Objekt einer statistischen Feststellung sein können. Daß das Einmaleins normativ »gelte«, d. h. »richtig« sei, ist in diesem Fall, wo seine Anwendung »Objekt« ist, gar kein Gegenstand der Erörterung und logisch vollkommen gleichgültig. Der Statistiker muß bei der statistischen Nachprüfung der Rechnungen der Untersuchungspersonen sich auch seinerseits natürlich dieser Konvention, »nach dem Einmaleins« nachzurechnen, fügen. Aber er müßte ja ganz ebenso auch ein, normativ gewertet, »falsches« Rechenverfahren anwenden, falls etwa ein solches einmal in einer Menschengruppe für »richtig« gehalten worden wäre und wenn er dann die Häufigkeit von dessen tatsächlicher, vom Standpunkt jener Gruppe aus »richtiger«, Anwendung statistisch zu untersuchen hätte. Für jede empirische, soziologische oder historische Betrachtung ist unser Einmaleins also, wo es als Objekt der Untersuchung auftritt, eine konventionell in einem Menschenkreise geltende und in mehr oder minder großer Annäherung befolgte Maxime des praktischen Verhaltens und nichts anderes. Jede Darstellung der pythagoreischen Musiklehre muß die — für unser Wissen — »falsche« Rechnung zunächst einmal hinnehmen: daß 12 Quinten = 7 Oktaven seien. Jede Geschichte der Logik ebenso die historische Existenz von (für uns) widerspruchsvollen logischen Aufstellungen — und es

ist menschlich begreiflich, gehört aber nicht mehr zur wissenschaftlichen Leistung, wenn man solche »Absurditäten« mit derartigen Explosionen des Zorns begleitet, wie ein ganz besonders verdienstlicher Historiker der mittelalterlichen Logik es getan hat.

Diese Metamorphose normativ gültiger Wahrheiten in konventionell geltende Meinungen, welcher sämtliche geistigen Gebilde, auch logische oder mathematische Gedanken, unterliegen, sobald sie Objekte einer auf ihr empirisches Sein, nicht ihren (normativ) richtigen Sinn reflektierenden Betrachtung werden, besteht durchaus unabhängig von dem Tatbestand, daß die normative Geltung logischer und mathematischer Wahrheiten andererseits das Apriori aller und jeder empirischen Wissenschaft ist. — Weniger einfach ist ihre logische Struktur bei einer schon oben berührten Funktion, die ihnen bei der empirischen Untersuchung geistiger Zusammenhänge zukommt und die von jenen beiden: der Stellung als Objekt der Untersuchung und der Stellung als deren Apriori wiederum sorgfältig zu scheiden ist. Jede Wissenschaft vom geistigen oder gesellschaftlichen Zusammenhängen ist eine Wissenschaft vom menschlichen Sichverhalten (wobei in diesem Fall jeder geistige Denkakt und jeder psychische Habitus mit unter diesen Begriff fällt). Sie will dies Sichverhalten »verstehen« und kraft dessen seinen Ablauf »erklärend deuten«. Nun kann hier der schwierige Begriff des »Verstehens« nicht abgehandelt werden. Uns interessiert in diesem Zusammenhang nur eine besondere Art davon: die »rationale« Deutung. Wir »verstehen« es offenbar ohne weiteres, daß ein Denker ein bestimmtes »Problem« so »löst«, wie wir selbst es für normativ »richtig« halten, daß ein Mensch z. B. »richtig« rechnet, daß er für einen beabsichtigten Zweck die — nach unserer eignen Einsicht — »richtigen« Mittel anwendet. Und unser Verständnis für diese Vorgänge ist deshalb so besonders evident, weil es sich eben um die Realisation von objektiv »Gültigem« handelt. Und dennoch muß man sich hüten zu glauben, in diesem Fall erscheine das normativ Richtige, logisch angesehen, in der gleichen Struktur wie in seiner allgemeinen Stellung als das Apriori aller wissenschaftlichen Untersuchung. Vielmehr ist seine Funktion als Mittel des »Verstehens« genau die gleiche, wie sie das rein psychologische »Einfühlen« in logisch irrationale Gefühls- und Affekt-Zusammenhänge da versieht, wo es sich um deren verstehende Erkenntnis handelt. Nicht die normative Richtigkeit, sondern einerseits die konventionellen Gepflogenheiten des Forschers und Lehrers, so und nicht anders zu denken, andererseits aber auch erforderlichenfalls seine

Fähigkeit, sich in ein davon abweichendes, ihm, nach seinen Gepflogenheiten, als normativ »falsch« erscheinendes Denken verstehend »einfühlen« zu können, ist hier das Mittel der verstehenden Erklärung. Schon daß das »falsche« Denken, der »Irrtum«, dem Verständnis im Prinzip ganz ebenso zugänglich ist, wie das »richtige«, beweist ja, daß das als normativ »richtig« Geltende hier *nicht als solches*, sondern nur als ein besonders leicht verständlicher *konventioneller* Typus in Betracht kommt. Und das führt nun zu einer letzten Feststellung über die Rolle des normativ Richtigen innerhalb der soziologischen Erkenntnis.

Schon um eine »falsche« Rechnung oder logische Feststellung zu »verstehen« und ihren Einfluß in denjenigen faktischen Konsequenzen, welche sie gehabt hat, feststellen und darlegen zu können, wird man offenbar nicht nur selbstverständlich seinerseits sie »richtig« rechnend bzw. logisch denkend nachprüfen, sondern auch gerade *denjenigen Punkt* mit den Mitteln des »richtigen« Rechnens bzw. der »richtigen« Logik ausdrücklich bezeichnen müssen, an welchem die untersuchte Rechnung oder logische Aufstellung von dem, was der darstellende Schriftsteller seinerseits als normativ »richtig« ansieht, *abweicht*. Nicht notwendig nur zu dem praktisch-pädagogischen Zweck, den z. B. Windelband in der Einleitung zu seiner Geschichte der Philosophie in den Vordergrund stellt (»Warnungstafeln« vor »Holzwegen« aufzustellen), der doch nur einen erwünschten Nebenerfolg der historischen Arbeit bedeutet. Und auch nicht, weil jeder geschichtlichen Problematik, zu deren Objekt irgendwelche logische oder mathematische oder andere wissenschaftliche Erkenntnisse gehören, unvermeidlich *nur* der von uns als gültig anerkannte »Wahrheitswert« — und also der »Fortschritt« in der Richtung auf diesen — als einzig mögliche, für die Auslese maßgebende letzte Wertbeziehung zugrunde liegen könnte. (Obwohl selbst dann, wenn dies tatsächlich der Fall wäre, trotzdem der gerade von Windelband so oft festgestellte Sachverhalt zu beachten bliebe: daß der »Fortschritt« in diesem Sinne sehr oft statt des direkten Weges den — ökonomisch ausgedrückt — »ergiebigen Produktionsumweg« über »Irrtümer«: Problemverschlingungen, eingeschlagen hat.) Sondern deshalb, weil (und also auch nur soweit, als) diejenigen Stellen, an welchen das als Objekt untersuchte geistige Gedankengebilde von demjenigen abweicht, welches der Schriftsteller selbst für »richtig« halten muß, regelmäßig zu den in seinen Augen ihm spezifisch »charakteristischen«, d. h. zu den, von ihm aus gesehen, entweder direkt wertbezogenen oder kausal unter dem Gesichtspunkt andrer wertbezogener Sach-

verhalte *wichtigen* gehören werden. Das wird nun allerdings normalerweise um so mehr der Fall sein, je mehr der Wahrheitswert von Gedanken der leitende Wert einer historischen Darstellung ist, also namentlich bei einer Geschichte einer bestimmten »Wissenschaft« (etwa der Philosophie, oder der theoretischen Nationalökonomie). Aber es ist keineswegs notwendig nur dann der Fall. Sondern es tritt ein wenigstens ähnlicher Sachverhalt überall da ein, wo ein subjektiv, der Absicht nach, rationales Handeln überhaupt den Gegenstand einer Darstellung bildet, und wo also »Denk«- oder »Rechen-Fehler« *kausale* Komponenten des Ablaufes des Handelns bilden können. Um z. B. die Führung eines Krieges zu »verstehen«, muß unvermeidlich — wenn auch nicht notwendig ausdrücklich oder in ausgeführter Form — beiderseits ein idealer Feldherr vorgestellt werden, dem die Gesamtsituation und Dislokation der beiderseitigen militärischen Machtmittel und die sämtlichen daraus sich ergebenden Möglichkeiten, das in concreto eindeutige Ziel: Zertrümmerung der gegnerischen Militärmacht, zu erreichen, bekannt und stets gegenwärtig gewesen wären, und der auf Grund dieser Kenntnis irrtumslos und auch logisch »fehlerfrei« gehandelt hätte. Denn nur dann kann eindeutig festgestellt werden, welchen kausalen Einfluß der Umstand, daß die wirklichen Feldherrn weder jene Kenntnis noch diese Irrtumlosigkeit besaßen und daß sie überhaupt keine bloß rationalen Denkmaschinen waren, auf den Gang der Dinge gehabt hat. Die rationale Konstruktion hat also hier den Wert, als Mittel richtiger kausaler »Zurechnung« zu fungieren. Ganz den gleichen Sinn haben nun diejenigen utopischen Konstruktionen streng und irrtumslos rationalen Handelns, welche die »reine« ökonomische Theorie schafft.

Zum Zweck der kausalen *Zurechnung* empirischer Vorgänge bedürfen wir eben rationaler, je nachdem empirisch-technischer oder auch logischer Konstruktionen, welche auf die Frage antworten: wie bei absoluter rationaler, empirischer und logischer »Richtigkeit« und »Widerspruchslosigkeit« ein Sachverhalt, möge er einen äußeren Zusammenhang des Handelns oder etwa ein Gedankengebilde (z. B. ein philosophisches System) darstellen, aussehen (oder ausgesehen haben) *würde*. Logisch betrachtet, ist nun aber die Konstruktion einer rational »richtigen« solchen Utopie dabei nur *eine* der verschiedenen möglichen Gestaltungen eines »Idealtypus« — wie ich (in einer mir für jeden anderen Ausdruck feilen Terminologie) solche Begriffsbildungen genannt habe. Denn nicht nur lassen sich, wie gesagt, Fälle denken, wo als Idealtypus gerade ein in charakteristischer Art *falsches* Schlußverfahren oder ein bestimmtes typisch

zweck w i d r i g e s Verhalten einen besseren Dienst tun könnte. Sondern es gibt vor allem ganze Sphären des Verhaltens (die Sphäre des »Irrationalen«), wo nicht das Maximum von logischer Rationalität, sondern lediglich die durch isolierende Abstraktion gewonnene Eindeutigkeit jenen Dienst am besten leistet. F a k t i s c h zwar verwendet der Forscher besonders häufig normativ »richtig« konstruierte »Idealtypen«. L o g i s c h betrachtet aber ist gerade dies: die normative »Richtigkeit« dieser Typen, kein Essentiale. Sondern es kann ein Forscher, um z. B. eine spezifische Art von typischer Gesinnung der Menschen einer Epoche zu charakterisieren, sowohl einen ihm persönlich ethisch normgemäß und in diesem Sinn objektiv »richtig«, wie einen ihm ethisch durchaus normwidrig erscheinenden Typus von Gesinnung konstruieren und dann das Verhalten der zu untersuchenden Menschen damit vergleichen, oder endlich auch einen Gesinnungstypus, für den er persönlich gar kein positives oder negatives Prädikat irgendeiner Art in Anspruch nimmt. Das normativ »Richtige« hat für diesen Zweck also keinerlei Monopol. Denn welchen Inhalt immer der rationale Idealtypus hat: ob er eine ethische, rechtsdogmatische, ästhetische oder religiöse Glaubensnorm oder eine technische oder ökonomische oder eine rechtspolitische oder sozialpolitische oder kulturpolitische Maxime oder eine in eine möglichst rationale Form gebrachte »Wertung« welcher Art immer darstellt, stets hat seine Konstruktion innerhalb empirischer Untersuchungen nur d e n Zweck: die empirische Wirklichkeit mit ihm zu »vergleichen«, ihren Kontrast oder ihren Abstand von ihm oder ihre relative Annäherung an ihn festzustellen, um sie so mit m ö g l i c h s t e i n d e u t i g v e r s t ä n d l i c h e n B e g r i f f e n beschreiben und kausal zurechnend verstehen und erklären zu können. Diese Funktionen versieht die rationale rechtsdogmatische Begriffsbildung z. B. für die empirische Disziplin der Rechtsgeschichte (vgl. dazu Archiv f. Sozialwissensch. Bd. XXIV S. 132 f.) und die rationale Kalkulationslehre für die Analyse des realen Verhaltens der Einzelwirtschaften in der Erwerbswirtschaft. Beide eben genannten dogmatischen Disziplinen haben nun natürlich außerdem noch als »Kunstlehren« eminente normativ-praktische Zwecke. Und beide Disziplinen sind in dieser ihrer Eigenschaft, als dogmatische Wissenschaften, ebensowenig empirische Disziplinen im hier erörterten Sinn wie etwa Mathematik, Logik, normative Ethik, Aesthetik, von denen sie im übrigen aus anderen Gründen so völlig verschieden sind wie diese untereinander es auch sind.

Die ökonomische Theorie endlich ist offensichtlich eine Dogmatik

in einem logisch sehr anderen Sinn als etwa die Rechtsdogmatik. Ihre Begriffe verhalten sich zur ökonomischen Realität spezifisch anders als diejenigen der Rechtsdogmatik zur Realität des Objekts der empirischen Rechtsgeschichte und Rechtssoziologie. Aber wie die dogmatischen Rechtsbegriffe als »Idealtypen« für die letzteren verwertet werden können und müssen, so ist diese Art der Verwendung für die Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit der Gegenwart und Vergangenheit der geradezu ausschließliche Sinn der reinen ökonomischen Theorie. Sie macht bestimmte, in der Realität kaum jemals rein erfüllte, aber in verschieden starker Annäherung an sie anzutreffende Voraussetzungen und fragt: wie sich das soziale Handeln von Menschen, wenn es strikt rational verliefe, unter diesen Voraussetzungen gestalten würde. Sie unterstellt insbesondere das Walten rein ökonomischer Interessen und schaltet also den Einfluß machtpolitischer ebenso wie anderer außerökonomischer Orientierungen des Handelns aus.

Nun vollzog sich aber an ihr der typische Hergang der »Problemverschlingung«. Denn diese, in diesem Sinn, »staatsfreie«, »moralfreie«, »individualistische« reine Theorie, welche als methodisches Hilfsmittel unentbehrlich war und immer sein wird, faßte die radikale Freihandelsschule als ein erschöpfendes Abbild der »natürlichen«, d. h. der nicht durch menschliche Torheit verfälschten, Wirklichkeit, darüber hinaus aber und auf Grund dessen als ein »Sollen« auf: als ein in der Wertsphäre geltendes Ideal statt als einen für die empirische Erforschung des Seienden brauchbaren Idealtypus. Als infolge wirtschafts- und sozialpolitischer Aenderungen der Einschätzung des Staats der Rückschlag in der Wertungssphäre eintrat, griff er seinerseits alsbald auf die Seinssphäre über und verwarf die rein ökonomische Theorie nicht nur als Ausdruck eines Ideals — als welches zu gelten sie nie hätten beanspruchen dürfen — sondern auch als methodischen Weg zur Erforschung des Tatsächlichen. »Philosophische« Erwägungen der verschiedensten Art sollten die rationale Pragmatik ersetzen und bei der Identifizierung des »psychologisch« Seienden mit dem ethisch Geltenden wurde eine reinliche Scheidung der Wertungssphäre von der empirischen Arbeit undurchführbar. Die außerordentlichen Leistungen der Träger dieser wissenschaftlichen Entwicklung auf historischem, soziologischem, sozialpolitischem Gebiet sind ebenso allgemein anerkannt, wie für den unbefangen Urteilenden der Jahrzehnte dauernde völlige Verfall der theoretischen und der streng wirtschaftswissenschaftlichen Arbeit überhaupt als naturgemäße Folge jener Problemvermischung zutage liegt. Die

eine der beiden Hauptthesen, mit welchen die Gegner der reinen Theorie arbeiteten, war: daß die rationalen Konstruktionen dieser »reine Fiktionen« seien, welche über die Realität der Tatsachen nichts aussagten. Richtig verstanden, trifft diese Behauptung zu. Denn die theoretischen Konstruktionen stehen durchaus nur im Dienst der von ihnen selbst keineswegs gelieferten Erkenntnis der Realitäten, welche, infolge der Mitwirkung anderer, in ihren Voraussetzungen nicht enthaltener, Umstände und Motivenreihen, selbst im äußersten Fall nur Annäherungen an den konstruierten Verlauf enthalten. Das beweist freilich, nach dem Gesagten, nicht das Mindeste gegen die Brauchbarkeit und Notwendigkeit der reinen Theorie. Die zweite These war: daß es jedenfalls eine wertungsfreie Lehre von der Wirtschafts p o l i t i k als Wissenschaft nicht geben könne. Sie ist natürlich grundfalsch, so falsch, daß gerade die »Wertungsfreiheit« — im vorstehend vertretenen Sinn — die Voraussetzung j e d e r rein wissenschaftlichen Behandlung der Politik, insbesondere der Sozial- und Wirtschaftspolitik, ist. Daß es selbstverständlich möglich, wissenschaftlich nützlich und nötig ist, Sätze zu entwickeln von dem Typus: für die Erreichung des (wirtschaftspolitischen) Erfolgs x ist y das einzige oder sind, unter den Bedingungen b_1, b_2, b_3, y_1, y_2, y_3 die einzigen oder die erfolgreichsten Mittel, bedarf wohl nicht der Wiederholung. Und nur daran sei nachdrücklich erinnert, daß das Problem in der Möglichkeit absoluter E i n d e u t i g k e i t d e r Bezeichnung des Erstrebten besteht. Liegt diese vor, dann handelt es sich um einfache Umkehrung von Kausalsätzen und also um ein rein »technisches« Problem. Eben deshalb liegt aber auch in all diesen Fällen gar kein Zwang für die Wissenschaft vor, diese technischen teleologischen Sätze nicht als einfache Kausalsätze, also in der Form zu fassen: auf y folgt stets bzw. auf y_1, y_2, y_3 folgt unter den Bedingungen b_1, b_2 b_3 der Erfolg x. Denn das besagt genau dasselbe und die »Rezepte« kann sich der »Praktiker« daraus unschwer entnehmen. Aber die wissenschaftliche Lehre von der Wirtschaft hat denn doch neben der Ermittlung rein idealtypischer Formeln einerseits und andrerseits der Feststellung solcher kausalen wirtschaftlichen E i n z e l zusammenhänge — denn um solche handelt es sich ausnahmslos, wenn »x« hinlänglich e i n d e u t i g und also die Zurechnung des Erfolgs zur Ursache und also des Mittels zum Zweck hinlänglich streng sein soll — noch einige andere Aufgaben. Sie hat außerdem die Gesamtheit der gesellschaftlichen Erscheinungen auf die Art ihrer Mitbedingtheit durch ökonomische Ursachen zu untersuchen: durch ökonomische Geschichts- und Gesellschafts-

deutung. Und sie hat andererseits die Bedingtheit der Wirtschaftsvorgänge und Wirtschaftsformen durch die gesellschaftlichen Erscheinungen nach deren verschiedenen Arten und Entwicklungsstadien zu ermitteln: die Aufgabe der Geschichte und Soziologie der Wirtschaft. Zu diesen gesellschaftlichen Erscheinungen gehören selbstverständlich und zwar in allererster Linie, die politischen Handlungen und Gebilde, vor allem also: der Staat und das staatlich garantierte Recht. Aber ebenso selbstverständlich nicht die politischen allein. Sondern die Gesamtheit aller derjenigen Gebilde, welche — in einem für das wissenschaftliche Interesse hinlänglich relevanten Grade — die Wirtschaft beeinflussen. Der Ausdruck: Lehre von der »Wirtschafts politik« wäre natürlich für die Gesamtheit dieser Probleme sehr wenig geeignet. Sein dennoch vorkommender Gebrauch dafür ist nur durch die äußerlich aus dem Charakter der Universitäten als Bildungsstätten für Staatsbeamte, innerlich aber aus den zur intensiven Beeinflussung der Wirtschaft besonders fähigen gewaltigen Machtmitteln des Staats, aus der dadurch gegebenen praktischen Wichtigkeit gerade seiner Betrachtung, erklärlich. Daß bei allen diesen Untersuchungen Umkehrungen von Aussagen über »Ursache und Wirkung« in solche über »Mittel und Zweck« jedesmal dann möglich sind, wenn der Erfolg, um den es sich handelt, hinlänglich eindeutig angegeben werden kann, bedarf kaum der erneuten Feststellung. An dem logischen Verhältnis von Wertungssphäre und Sphäre des empirischen Erkennens wird dadurch natürlich auch hier nichts geändert. Und nur auf Eins soll zum Schluß in diesem Zusammenhang noch hingewiesen werden.

Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte und vollends die beispiellosen Geschehnisse, deren Zeugen wir jetzt sind, haben das Prestige gerade des Staates gewaltig gesteigert. Ihm allein von allen sozialen Gemeinschaften wird heute »legitime« Macht über Leben, Tod und Freiheit zugeschrieben und seine Organe machen davon Gebrauch: im Krieg gegen äußere Feinde, im Frieden und Krieg gegen innere Widerstände. Er ist im Frieden der größte Wirtschaftsunternehmer und machtvollste Tributherr der Bürger, im Krieg aber der Träger schrankenlosester Verfügung über alle ihm zugänglichen Wirtschaftsgüter. Seine moderne, rationalisierte, Betriebsform hat auf zahlreichen Gebieten Leistungen ermöglicht, welche zweifellos von gar keinem andersartig vergesellschafteten Zusammenhandeln auch nur annähernd ähnlich vollbracht werden könnten. Es konnte kaum ausbleiben, daß daraus die Folgerung gezogen wurde: er müsse auch — zumal für Wertungen, die sich auf dem Gebiet der »Politik«

bewegen — der letzte »W e r t« sein, an dessen Daseinsinteressen alles gesellschaftliche Handeln letztlich zu messen sei. Allein auch dies ist eine durchaus unzulässige Umdeutung von Tatsachen der Seinssphäre in Normen der Wertungssphäre, wobei hier von der fehlenden Eindeutigkeit der Konsequenzen aus jener Wertung, die sich bei jeder Erörterung der »Mittel« (der »Erhaltung« oder »Förderung« des »Staats«) bald zeigt, ganz abgesehen werden soll. Innerhalb der Sphäre des rein Tatsächlichen ist zunächst gerade gegenüber jenem Prestige die Feststellung zu treffen: daß der Staat gewisse Dinge n i c h t kann. Und zwar sogar auf den Gebieten, welche als seine eigenste Domäne gelten: den militärischen. Die Beobachtung mancher Erscheinungen, welche der jetzige Krieg bei den Armeen n a t i o n a l gemischter Staaten hat hervortreten lassen, lehrt, daß die vom Staat nicht erzwingbare freie Hingabe des Einzelnen an die Sache, welche sein Staat vertritt, auch für den militärischen Erfolg nicht gleichgültig ist. Und auf wirtschaftlichem Gebiet sei nur angedeutet: daß die Uebertragung der Kriegsformen und Kriegsprinzipien der Wirtschaft auf den Frieden als d a u e r n d e r Erscheinungen sehr schnell Folgen haben könnte, welche gerade den Vertretern expansiver Staatsideale das Konzept verderben würden. Dies ist indessen hier nicht weiter zu besprechen. In der W e r t u n g s sphäre aber ist ein Standpunkt sehr wohl sinnvoll vertretbar, der die Macht des Staates im Interesse seiner Verwertbarkeit als Zwangsmittel gegen Widerstände auf das denkbar äußerste gesteigert sehen möchte, andererseits aber ihm jeglichen E i g e n wert abspricht und ihn zu einem bloßen technischen Hilfsmittel für die Verwirklichung ganz anderer Werte stempelt, von denen allein er seine Würde zu Lehen tragen und also auch nur so lange bewahren könne, als er sich dieses seines Handlangerberufs nicht zu entschlagen versuche.

Hier soll natürlich weder dieser noch überhaupt irgendeiner der möglichen Wertungsstandpunkte entwickelt oder gar vertreten werden. Sondern es soll nur daran erinnert werden: daß, wenn irgendetwas, dann wohl dies eine berufsmäßigen »Denkern« besonders nahezulegende Obliegenheit ist: sich gegenüber den jeweilig herrschenden Idealen, auch den majestätischsten, einen kühlen Kopf im Sinn der persönlichen Fähigkeit zu bewahren, nötigenfalls »gegen den Strom zu schwimmen«. Die »deutschen Ideen von 1914« waren ein Literatenprodukt. Der Sozialismus der Zukunft ist eine Phrase für die Rationalisierung der Wirtschaft durch eine Kombination von weiterer Bürokratisierung und Zweckverbandsverwaltung durch In-

tressenten. Wenn der Fanatismus wirtschaftspolitischer Ressortpatrioten für diese reintechnischen Maßnahmen, statt sachlicher Erörterung ihrer Zweckmäßigkeit, die zum guten Teil ganz nüchtern finanzpolitisch bedingt ist, die Weihe nicht nur der deutschen Philosophie, sondern auch der Religion herabbeschwört, — wie es heute massenhaft geschieht —, so ist das nichts als eine widerwärtige Geschmacksentgleisung sich wichtig nehmender Literaten. Wie die realen »deutschen Ideen von 1918«, bei deren Formung die heimkehrenden Krieger das Wort haben werden, aussehen könnten oder sollten, kann heut vorweg wohl noch niemand sagen. Auf diese aber wird es wohl für die Zukunft ankommen. —

Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik [1].

Von

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

I. Die Grundzüge von Max Schelers materialer Wertethik.

Die meisten Gegner der kantischen Ethik waren und sind Hedonisten oder Utilitarier. Sie pflegen der Gesinnungsethik eine Erfolgsethik, der apriorischen, rationalen Methode in der Ethik eine empirische, psychologische oder soziologische entgegenzusetzen. Von wesentlich anderen Voraussetzungen her hatte einst Schleiermacher die ethischen Lehren Kants und Fichtes kritisiert: er stellte in den Mittelpunkt die Idee eines sittlichen Gesamtguts, das jeder Einzelne mehr noch durch sein Sein als durch sein Leisten zu verwirklichen mitberufen ist. Anschauung dieses Gutes war ihm die Ethik, daher denn der Begriff der Pflicht in diesem System nicht zentral, sondern nur als abgeleiteter auftrat. Der Gleichsetzung des für alle gleichmäßig geltenden Gesetzes mit dem sittlich Geforderten tritt er entgegen mit der Idee eines für jeden einzelnen individuell besonderten sittlichen Gutes, für das es nicht wesentlich ist, einer Gattung als Exemplar untergeordnet, wohl aber einem Ganzen (dem Gesamtgute) als Glied eingeordnet zu sein. Wie ich schon früher gelegentlich sagte und wie jetzt auch der Autor selbst hervorhebt (II, 391) besteht zwischen Schleiermachers und Max Schelers Position eine gewisse Verwandtschaft, die aber ganz und gar nicht Uebereinstimmung bedeutet. Auch mir steht seit langem fest, daß die philosophische Ethik von Schleiermacher Entscheidendes zu lernen

---

1) Diese Arbeit ist veranlaßt durch Max Schelers Schrift: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I, 405—565 (1913); II, 21—480 (1916). Halle a. S. Max Niemeyer. Auch als Sonderdruck mit eigener Paginierung erschienen. Ich zitiere nach dem Jahrbuch (Band und Seite).

hat, daher schon die angeführte Verwandtschaft Schelers Gedanken zu ernstester Mitarbeit und Prüfung empfiehlt. Historische Anknüpfungen können bei neuen philosophischen Gedanken wohl das erste Verständnis erleichtern, bringen jedoch, wenn man sie durchführen will, die Gefahr, das eigentümliche der vorliegenden Arbeit zu übersehen. Daher ist es besser, nun ohne Seitenblicke auf andere Ethiker Schelers Aufstellungen zu betrachten. Der Reichtum des Inhalts ebenso wie eine gewisse Schwäche der Disposition erschweren die Uebersicht — daher will ich nicht nach der Reihenfolge der Abschnitte referieren, sondern die Grundgedanken herausarbeiten.

Schon die gemeinsame Gegnerschaft gegen Erfolgsethik und Hedonismus weist darauf hin, daß Scheler einige von Kants Positionen mit diesem teilt[1]). In der Tat sieht auch Scheler in der Gesinnung den ursprünglichen Träger von Gut und Böse (I, 515). Ferner billigt er durchaus Kants Apriorismus: von aller Erfahrung muß die Ethik unabhängig sein, jede induktive (historische psychologische oder soziologische) Ethik wird verworfen (I, 444). Die Ethik darf Güter oder Dinge gar nicht voraussetzen (I, 422). Aber freilich: auch diese gemeinsamen Sätze gewinnen bei Scheler einen von dem Kantischen sehr abweichenden Sinn. Man versteht das sofort, wenn man die Vorwürfe betrachtet, die er der kantischen Ethik macht. Sie richten sich vor allem gegen den »Formalismus« d. h. gegen die Behauptung Kants, daß der sittliche Wille nur durch die Form des Gesetzes, nicht durch einen in sich wertvollen Gehalt (eine Materie) bestimmt sein darf. Darin sieht Scheler zunächst eine Verfälschung des Tatbestandes: der Wille ist notwendig material bestimmt. Sogar wenn der Wille auf das Gesetz gerichtet ist, wird ihm das Gesetz zur Materie: er will dessen Realisierung (I, 462). Weiter aber ist dieser »Nomismus« eine irrige Einengung des sittlichen Gebietes, eine Verarmung, der Scheler ein Bild

---

1) Ich habe wohl beachtet, was Scheler im Vorwort zum Sonderdruck S. III sagt: »Nur ein Nebenziel der Arbeit ist die Kritik der ethischen Lehren Kants«. Aber die Orientierung an Kant ist durch die geschichtliche Lage gegeben — wie auch Scheler zugesteht. Zudem: es kommt mir auf die Prinzipienfragen: Bedeutung des Formalen und der Autonomie in der Ethik an. Ich referiere zuerst auch die positiv-aufbauenden Teile von Schelers Arbeit, weil der Leser nur so ein Bild gewinnt. Meine eigenen Ausführungen beschränken sich dann aber auf die Grundfragen — weil eine Auseinandersetzung über Einzelheiten des Aufbaus sich ins Kleine verlieren würde. Im Grunde läßt sich nur durch eigenen positiven Aufbau zeigen, wie weit man die Ergebnisse eines andern übernehmen kann, wo man sie ergänzen, verbessern, welche Teile man verwerfen zu müssen glaubt. Die Einstellung meiner Arbeit rechtfertigt also das Ausgehen von Schelers Stellung zu Kant.

des Reichtums und der Fülle an sittlichen Werten gegenüberstellt. Den Negativismus, der so in Kants Ethik liegt, erklärt Scheler im Anschlusse an bekannte Gedanken Nietzsches aus dem »Ressentiment«, d. h. aus dem Hasse gegen das Unerreichbare, Vornehme, dem Willen Entzogene. Wollen kann jeder, aber nicht alles Wertvolle kann durch Wollen erzeugt werden, ja es gibt vieles gerade unter dem Höchsten, was sicher nicht erreicht wird, wenn die Intention darauf gerichtet ist[1]). Die Voranstellung des Sollens der Norm der Pflicht gegenüber dem rechten Sein, dem einfach in seiner Positivität erschauten Werte, der Tugend wird so als Ausfluß eines (unbewußten) Ressentiments verstanden. Insbesondere zeigen sich als ressentiment-haltig die Sätze, daß nur das sittlichen Wert hat, was geboten, befohlen werden kann (II, 90—92) und daß die Größe des sittlichen Wertes abhängt von der Größe des gebrachten Opfers (II, 92—96).

Man sieht schon aus dieser kurzen Zusammenstellung dessen, was Scheler an der kantischen Ethik billigt und verwirft, daß er einige von Kant aufgestellte zweigliedrige Disjunktionen als unvollständig nachweisen, d. h. eine von Kant übersehene dritte Möglichkeit aufzeigen und in dieser die echte Lösung der ethischen Probleme sehen muß. Kant stellt der Erfolgsethik oder Zweckethik die formale Ethik als einzig denkbares Gegenglied gegenüber; Scheler behauptet die Möglichkeit einer materialen Wert- und Gesinnungsethik, die von der Zweckmäßigkeit des Handelns und von dem Erreichen eines Erfolges ganz unabhängig bleibt. Kant glaubt, daß materiale ethische Grundsätze nur induktiv (aus Erfahrung) abgeleitet werden könnten, apriorische Ethik müsse formal sein; Scheler behauptet eine Apriorität der materialen Werterfassung. Diese beiden Möglichkeiten (die von Scheler auch noch in mehrere andere auseinandergelegt werden) hängen eng zusammen, die erste bezieht sich auf den Gehalt der Ethik, die zweite auf das Erkennen dieses Gehalts. Wenn es »reine Werte« gibt, so muß es nach Scheler auch eine reine Werterfassung geben. Es wird zweckmäßig sein, von der erkenntnistheoretischen These auszugehen, die Scheler mit den übrigen Vertretern der Phänomenologie im wesentlichen gemein hat. »Apriori« bedeutet auch für ihn zunächst »von der Erfahrung unabhängig«. Aber er leugnet, daß das Apriorische auf die »Formen des Verstandes« beschränkt ist. Das hängt genau zusammen mit einer wesentlichen Bestimmung und Ein-

---

1) Vgl. hierzu auch: Scheler, Krieg und Aufbau 324 f.

schränkung des Begriffes »Erfahrung«[1]). »Gegeben« ist für die Phänomenologen nicht etwa identisch mit »empirisch«, sondern im Vergleiche mit empirisch der weitere Begriff. »Gegeben« ist alles Letzte, Unableitbare, »empirisch gegeben« nur das, wobei es auf ein »hic et nunc«, auf eine bestimmte (zeitliche, räumliche oder raumzeitliche) Stelle in der Gesamt-Wirklichkeit, auf die Verbundenheit des Einzelnen mit der Gesamtwirklichkeit ankommt. Man kann nun unter Ausschaltung oder, wie Husserl sagt, »Einklammerung« dieser Stelle oder dieser Verbundenheit rein den Gehalt eines Gegenstandes z. B. einer Anschauung eines Gefühls zur Klarheit bringen. Was man dann an dem Gegenstande entdeckt, gehört zu dessen »Wesen« und ist seinem Vorkommen in der Welt gegenüber apriori, d. h. wo der betreffende Gegenstand auftritt, tritt er notwendig in seinem Wesen auf. So versteht man Schelers Definition (I, 447). »Als »Apriori« bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter Absehen von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen.« Eine solche Anschauung ist also »Wesensschau«. Ein Wesen ist an sich weder allgemein noch individuell. »Erst die Beziehung auf Gegenstände, in denen eine Wesenheit in die Erscheinung tritt, bringt den Unterschied ihrer allgemeinen oder individuellen Bedeutung hervor«.

Apriorische Gehalte oder Wesenheiten sind Letzt-Gegebenes, können also nur »aufgewiesen«, »demonstriert«, »zur Evidenz gebracht« werden. Der Beweis hat dabei nur eine negative Funktion: Es ist ein Kriterium für apriorische, d. h. sich in der Wesensschau erfüllende Begriffe, »daß wir im Versuche, sie zu definieren, unweigerlich in einen Circulus in definiendo geraten; für Sätze, daß wir, im Versuche, sie zu begründen, unweigerlich dem Circulus in demonstrando verfallen«. (I, 449, vgl. II, 283.) Der Gegensatz »Apriori-Aposteriori« hat also mit dem Gegensatze »formal-material« nicht das mindeste zu tun; der erste Gegensatz ist absolut, der zweite relativ. »So sind z. B. die Sätze reiner Logik und die arithmetischen Sätze gleichmäßig a priori (sowohl die Axiome als die Folgen dieser). Aber das hindert nicht, daß die ersteren im Vergleich zu den letz-

[1]) Vgl. dazu die Ausführungen von P. F. Linke, Das Recht der Phänomenologie, Kantstudien 21, 163. 1916. Scheler I, 450 braucht »Erfahrung« im weiteren Sinne, spricht von »phänomenologischer Erfahrung«. Linkes Terminologie erscheint mir eindeutiger.

teren »formal« sind, die letzteren im Vergleich zu den ersteren material sind. Denn es ist ein Plus von Anschauungsmaterie für die letzteren nötig, sie zu erfüllen«. (I, 452.)

Werte nun sind klare, fühlbare Phänomene (I, 415), Urphänomene (II, 117), sie sind gegen Sein und Sollen indifferent (II, 72), sind Qualitäten, die an Dingen erscheinen, aber von der Wirklichkeitssetzung dieser Dinge ebenso wie von allen ihren dinghaften Eigenschaften unabhängig sind. Insbesondere darf der Wert nicht etwa aus dem Zwecke abgeleitet werden. Zwecke sind vielmehr Inhalte, die als zu realisierend gegeben sind (I, 430). Dazu gehört außer dem Wert noch ein »Bildinhalt«, an dem der Wert haftet, ferner ein Realisierungswille. Fehlt dieser, liegt ein bloßes Hinstreben [1]) zu etwas vor, so ist noch kein »Zweck«, nur ein »Ziel« vorhanden. Das Ziel braucht nicht als solches vorgestellt zu sein, der Zweck muß es. Ziele sind zunächst im Streben und Fühlen, also nicht im Vorstellen gegeben (I, 438). Diese »Ziele« werden nun bestimmt durch die »Werte«, die den Strebenden als Werte gegeben sind. Der Wert also ist konstitutiv für das Ziel, das Ziel für den Zweck, nicht umgekehrt. In diesen Werten, also auch in den ihnen zugewandten Neigungen, liegt eine Ordnung — und damit ein Wertunterschied. Im Gegensatze zu Kants Lehre von der gleichmäßigen Wertfremdheit der Neigungen behauptet Scheler das Bestehen wesentlicher Wertunterschiede zwischen ihnen (I, 443). Zwischen den Werten besteht eine Rangordnung, die freilich nicht dem Verstande, sondern einer besonderen »Erfahrungsart« (dem Streben und Fühlen) zugänglich ist. »Was wir also — gegenüber Kant — hier entschieden fordern, ist ein Apriorismus des Emotionalen und eine Scheidung der falschen Einheit, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalismus bestand« (I, 465). Diese apriorische irrationale Erfassung derWertordnung meinte Pascal mit seiner »logique du coeur« »ordre du coeur« (I, 463; II, 119). Das bedeutet nicht etwa eine Nachgiebigkeit des Denkens gegen sogenannte Bedürfnisse des Herzens und Gemütes, sondern: »Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem »Verstande« völlig verschlossen sind; für die dieser so blind ist wie Ohr und Hören für die Farbe, eine Erfahrungsart aber, die uns echte objektive Gegenstände und eine ewige Ordnung zwischen ihnen zuführt, eben die Werte; und eine Rangordnung zwischen ihnen. Und die Ordnung und die Gesetze dieses Erfahrens

---

1) Ein »Hinstreben« ist noch kein Wollen, es liegt z. B. auch im Wunsche, im Begehren, in der Sehnsucht und vielen anderen Affekten.

sind so bestimmt, genau und einsichtig wie jene der Logik und Mathematik; d. h. es gibt evidente Zusammenhänge und Widerstreite zwischen den Werten und den Werthaltungen und den darauf sich aufbauenden Akten des Vorziehens usw., auf Grund deren eine wahre Begründung sittlicher Entscheidungen und Gesetze für solche möglich und notwendig ist« (II, 120).

Es ist nun wichtig, daß sich Scheler nicht mit der bloßen Behauptung der Existenz einer solchen Wertordnung begnügt, daß er vielmehr diese Ordnung und die ihr entsprechenden Vorzugsregeln entwickelt. Um das zu verstehen, muß man den Begriff des »reinen Vorziehens« genau erfassen. Vorziehen ist nicht wählen. »Alle »Wahl« findet zwischen einem Tun und einem anderen Tun statt. Dagegen das Vorziehen auch hinsichtlich irgendwelcher Güter und Werte.« Vorziehen hinsichtlich der Güter ist empirisches, Vorziehen hinsichtlich der Werte ist apriorisches Vorziehen (I, 489). Das Höhersein eines Wertes wird im Vorziehen erfaßt, es bedeutet aber mehr als Vorgezogenwerden. Die Rangordnung der Werte liegt als etwas Invariables in den Werten selbst, wir können uns über sie täuschen, sie aber nicht machen oder ändern (I, 490). Ableiten freilich oder deduzieren läßt sich diese Rangordnung nicht. »Welcher Wert der »höhere« ist, das ist immer nur zu erfassen durch den Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Es gibt hierfür eine intuitive »Vorzugsevidenz«, die durch keinerlei logische Deduktion zu ersetzen ist. (I, 491.) Dagegen gibt es verschiedene Merkmale der Werte, mit denen ihre Höhe zu wachsen scheint. »So scheinen die Werte um so »höher« zu sein, je dauerhafter sie sind; desgleichen um so höher, je weniger sie an der »Extensität« und Teilbarkeit teilnehmen; auch um so höher, je weniger sie durch andere Werte »fundiert« sind; um so höher auch, je »tiefer« die »Befriedigung« ist, die mit ihrem Fühlen verknüpft ist; endlich auch um so höher, je weniger ihr Fühlen relativ ist auf die Setzung bestimmter wesenhafter Träger des »Fühlens« und »Vorziehens« (I, 492) [1]. Alle diese Vorzugsregeln lassen sich schließlich auf eine zurückführen. Versteht man unter absoluten Werten die Werte, die für ein »reines« Fühlen, Vorziehen, Lieben, existieren, d. h. für ein Fühlen usw., das in seiner Funktionsart und seinen Funktionsgesetzen von dem Wesen

1) Die einzelnen in diesem Satze enthaltenen Vorzugsregeln erhalten ihren vollständigen Sinn erst durch Schelers nachfolgende Erläuterungen. Ich brauche diese hier nicht wiederzugeben, da es mir an dieser Stelle wesentlich auf den Grundgedanken ankommt.

der Sinnlichkeit (nicht etwa nur von einer bestimmten Art der Sinnlichkeit) und von dem Wesen des Lebens unabhängig ist, so besteht ein Wesenszusammenhang derart, »daß die in der unmittelbaren Intuition »als höher« gegebenen Werte auch diejenigen sind, die im Fühlen und Vorziehen selbst (nicht also erst durch Ueberlegung) als die dem absoluten Werte näheren Werte gegeben sind«. (I, 501.) Unter den Anwendungen dieser Vorzugsregeln sind die wichtigsten die Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten d. h. den Grundarten der Werte. Zu jeder Wertmodalität, die ein »Selbstwert« (»intensiver« Wert nach meiner Terminologie) ist, gehören »konsekutive« Werte, die in technische und Symbolwerte zerfallen. Auch diese konsekutiven Werte sind noch phänomenale Werttatsachen (Wert des Werkzeugs, der Fahne), nicht etwa sekundär einem Dinge als Mittel oder Wertsymbol nur zugebilligte Werte (I, 506). Die Selbstwerte stehen höher als die ihnen entsprechenden Konsekutivwerte. Die Wertmodalitäten nun sind nach ansteigender Höhe geordnet: 1. Angenehm und Unangenehm (konsekutiv dazu: nützlich). (I, 508.) 2. Edel und gemein — die »Vitalwerte« (konsekutiv dazu alle Werte, die in der Sphäre des Wohles oder der Wohlfahrt gelegen sind) I, 509. 3. Geistige Werte — hierher die rein ästhetischen Werte, die Werte des Rechten und Unrechten, welche die phänomenale Grundlage für die Idee der objektiven Rechtsordnung bilden, und die Werte der reinen Wahrheitserkenntnis, wie sie die Philosophie zu realisieren sucht. (Die Wissenschaftswerte sind dazu konsekutiv, die Wahrheit selbst ist nach Scheler kein Wert.) Konsekutiv zu den geistigen Werten sind allgemein die »Kulturwerte« (I, 510 f.). 4. Heilig und unheilig. Diese Werte erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention als absolute Gegenstände gegeben sind. Absolut ist aber nicht eine besondere Klasse von Gegenständen, sondern jeder Gegenstand in der absoluten Sphäre. Die Selbstwerte dieser Sphäre, im Akte einer auf Personen gehenden Liebe erfaßt, sind Personwerte (I, 511 f.). Diesen 4 Wertmodalitäten entsprechen 4 Tiefenstufen der Gefühle: die sinnlichen Gefühle, die Leib- und Lebensgefühle, die rein seelischen [1]) und die geistigen Gefühle (II, 202 ff.). Ferner entsprechen ihnen ideale Wertpersontypen, in aufsteigender Reihenfolge: der Künstler des Genusses, der »führende Geist« (seine Stellung ist nicht ganz deutlich, er scheint den geistigen Konsekutivwerten zugeordnet zu sein) der Held, der Genius, der Heilige.

1) Die »seelischen Gefühle« erscheinen den geistigen Werten zugeordnet, was weder terminologisch glücklich, noch — wenn man die im Sprachgebrauch gemeinten Sachverhalte ansieht — sachlich richtig sein dürfte.

Die besondere Stellung der sittlichen Werte ist nun dadurch gegeben, daß sie »Personwerte« sind. Personen können nie als Gegenstände gegeben sein (I, 487) — ebensowenig wie Akte. Aber während dem einzelnen Akte kein »Vollzieher« zu entsprechen braucht, gehört ein solcher zum Aktzusammenhang. So versteht man die Definition (II, 255). »Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens.« Die Person ist den Akten nicht transzendent, sondern lebt ganz in den Akten (II, 257 f.), sie ist kein Objekt, also auch nicht etwa Objekt der Psychologie. Zwischen Personwert und Aktwert besteht der Zusammenhang, daß nur in der guten Person der gute Akt entspringen kann. Als absolut »gut« erscheint dann der Akt, der den höchsten dem realisierenden Wesen erscheinenden positiven Wert intendiert, als relativ gut der Akt, der auf Realisierung eines höheren Wertes gerichtet ist. Böse sind Akte, die auf negative Werte gerichtet sind. So besteht also ein enger (von Kant geleugneter) Zusammenhang von Gut und Böse mit den übrigen Werten (I, 425).

II. Die kritische Methode in der Ethik.

Zwei Hauptfragen sind es, in deren Beantwortung sich Scheler Kant gegenüberstellt, die nach der Erkenntnisart der Ethik und die nach dem formalen oder inhaltlichen Charakter des ethisch Wertvollen. Beide hängen eng zusammen, denn die kritische Methode führt Kant dazu ein formales Kennzeichen alles Sittlichen zu suchen. Logische Priorität hat aber zweifellos die Frage nach der Art der ethischen Erkenntnis.

Kant geht in seiner Ethik von dem aus, was er die »gemeine sittliche Vernunfterkenntnis« nennt. Er sucht sich zunächst klar zu machen, was mit jeder Beurteilung einer Handlung als sittlich oder unsittlich eigentlich gemeint sei. Er besinnt sich auf das im sittlichen Urteile Gesetzte. Diese Methode steht gegenüber sowohl der konstruktiven, die von irgendwelchen etwa metaphysischen Voraussetzungen her bestimmen will, was als sittlich gelten soll, wie der induktiven, die durch Sammlung der verschiedenen sittlichen Anschauungsweisen einen Allgemeinbegriff des Sittlichen finden zu können hofft, sei es im alten Sinne eines »consensus gentium« über den Inhalt der einzelnen sittlichen Regeln, sei es im modernen Sinne einer gemeinsamen vitalen oder sozialen Funktion des Sittlichen, die sich in ihren einzelnen Forderungen den besonderen Umständen anpaßt. Weit weniger deutlich ist das Verhältnis zur phänomenologischen Methode. Auch Kant geht von sittlichen Phänomenen

aus, aber von den allerbekanntesten, überzeugt in einem Falle schon das Ganze zu haben, wie etwa dem Geometer ein Kreis für alle Kreise steht. Es wird dann entwickelt, was hier jedenfalls mitgesagt und vorausgesetzt ist. Man kann die Methode wohl regressiv nennen, aber der Ausgangspunkt dieses Regressus ist kein Kulturgebiet, sondern die nach Kants Ueberzeugung in der gemeinen Menschenvernunft immer wieder auftretende sittliche Einsicht. Sie wird aus allen Verwicklungen reinlich herausgesondert, insofern scheidend, kritisch behandelt und in dieser Reinheit dient sie nun selbst als Kriterium für das, was sittliche Geltung hat, oder was als Voraussetzung der Sittlichkeit anerkannt werden soll. Auf diesem Ausgangspunkte beruht die eindrucksvolle Einfachheit der kantischen Ethik. Es ist nicht in seinem Geiste, der Reduktion oder dem Regressus ein ganzes verwickeltes Kulturgebiet zugrunde zu legen, etwa mit Cohen das römische Recht oder die Rechtswissenschaft.

Scheler teilt mit Kant den Gegensatz gegen induktive wie gegen konstruktive Ethik. Auch er geht von dem sittlichen Erleben aus, auch er betrachtet dieses Erleben nicht, wie der Naturforscher ein beliebiges Objekt, sondern als Sinngebilde, auch er ist überzeugt aus einem vollkommen erfaßten Erlebnis seinen ganzen Sinn ablesen zu können. Aber in zwei sehr wesentlichen Punkten tritt er Kant entgegen, er betont die Verschiedenheit nicht etwa nur der Umstände, unter denen die Sittlichkeit sich durchzusetzen hat, sondern des sich durchsetzenden Ethos selbst. Ist er hierin Erbe jener entwicklungsgeschichtlichen Gedankenrichtung, die in Friedrich Nietzsche kulminiert, so geht er anderseits auf ältere Ueberzeugungen zurück, wenn er mehr die Fülle des Inhalts als die Strenge der Abgrenzung sucht. Daher auch die ungemeine Vermehrung der Phänomene, von deren Untersuchung er ausgeht. Gegen die Haltung des Kritizisten, der durch den Zweifel zur Sicherheit kommend seine Zustimmung immer auf das beschränkt, was allen Proben des unerbittlichen Denkens standgehalten hat, hegt er entschiedene Abneigung. Nicht also das Ausgehen vom Phänomen oder das Stehenbleiben beim Phänomen macht den Unterschied aus. Auch Kant geht vom Phänomen aus, auch Scheler lehnt eine bloße »Bilderbuchphänomenologie« ab [1]) und sucht systematische Einheit; vielmehr besteht der Gegensatz zwischen dem Streben nach umfassender Fülle und dem nach strenger Begrenzung auf das Wesentliche und sicher Beweisbare.

Gegen die Geistesrichtung der Kritik wendet sich Scheler nicht

1) Vorwort zum Sonderdruck S. V.

nur mit logischen Gründen, sondern mit der Aufdeckung einer für sie höchst gravierenden Abkunft. »Jener gesamte Denktypus, der für einen Teil der neueren Philosophie vielleicht geradezu »konstitutiv« geworden ist, als »gegeben« und »wahr« nicht das in sich selbst Evidente, sondern nur das X gelten zu lassen, das sich gegen Kritik und Zweifel behauptet, das sog. »Unzweifelbare«, das »Unbestreitbare« ist von Ressentiment innerlich genährt und durchseelt«[1]. Da hier der tiefere Grund der Abneigung gegen die kritische Methode liegt, muß näher auf diese Art der Bekämpfung eingegangen werden. Man kann zunächst ganz allgemein fragen, ob denn eine Lehre dadurch widerlegt ist, daß man ihr einen zweifelhaften Ursprung nachweist. Wenn etwa gewisse Einsichten in trübere Regionen unserer Seele wirklich einem Genusse an der Selbstherabsetzung, einer Art von Wollust am Schmerz entstammen sollten, so wären sie dadurch noch nicht falsch, so wenig etwa die Entdeckungen der Alchimisten durch ihren Ursprung aus dem Goldfieber entwertet werden. Indessen möchte eingewandt werden, daß diese Trennung des Bestandes einer Lehre von ihrer Genese nur dort berechtigt sei, wo in den Sätzen selbst sich keine Spur der Entstehung mehr findet. Was eigentlich behauptet wird, ist daher nicht sowohl die Entstehung der kritischen Haltung aus dem Ressentiment, als vielmehr die dauernde Ressentiment-Haltigkeit der kritischen Methode. Nur diese Umformung der These führt zu einer Behauptung, die sich allgemein erfassen läßt. Denn daß eine bestimmte Geistesrichtung in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Individuen immer auf dieselbe Weise entstanden sein müsse, leuchtet keineswegs ein.

Untersucht man aber, ob die kritische Methode Ressentiment voraussetzt, so muß augenscheinlich der Sinn dessen, was man unter Ressentiment versteht, genauer präzisiert werden als bei einer nur genetisch gemeinten Behauptung nötig ist. Wo wir uns verstehend in das Werden geistiger Richtungen versenken, da kann es sogar ein Vorteil sein, wenn die herangezogenen Triebe und Kräfte etwas unbestimmt abgegrenzt sind, weil das dem fließenden Wesen seelischer Prozesse entspricht. Wo aber der wesentliche Gehalt einer Lehre erfaßt werden soll, da bedarf es genauer und scharfer Bestimmungen. Ressentiment ist zunächst eine auf unbewußt gewordenem Neide beruhende, habituelle Herabwertung des Versagten. Die Kritik soll ressentimenthaltig sein, weil sie der unmittelbaren Evidenz mißtraut und das echte Positive zugunsten der negativi-

1) Scheler, Abhandlungen und Aufsätze I, 90.

stischen Haltung herabwürdigt. Bleibt man einen Augenblick bei der genetischen Fassung stehen, so erkennt man, daß sie der geschichtlichen Lage nicht gerecht wird, in der etwa ein Descartes oder Kant sich befanden. Sie hatten die Unsicherheit aller positiven Bestimmungen keineswegs geschaffen sondern vorgefunden, auch nicht etwa vorgefunden als persönliche Haltung einer in bezug auf unmittelbare Evidenz unbegabten Menschenart, sondern als Folge einer (z. T. gerade durch die Fülle konkurrierender Gehalte) in ihrer Selbstverständlichkeit erschütterten Kultur. In der gleichgültigen Halbsicherheit von Menschen, die auf bloße Gelehrsamkeit oder Praxis gerichtet sind, konnten sie sich nicht beruhigen; sie wollten ein Positives und suchten den sicheren Punkt, indem sie fragten, was auch dem radikalen Zweifel standhält, was sich auch der entschiedensten Kritik gegenüber bewährt. Der Grundwille geht hier also durchaus auf ein Positives. Kritik und Zweifel sollen nicht etwa schöpferisch wirken (wie Scheler behauptet), sondern eben nur aus der Masse bestreitbarer Behauptungen das Sichere ausscheiden. Ganz anders ist die Geisteshaltung solcher Denker, die sich am Negativen freuen, die, wenn man so will, am Positiven Rache nehmen. Man kann das etwa an den Radikalen der Hegelschen Linken gut verfolgen. Schon in der literarischen Form tritt der Gegensatz hervor: der positiv gerichtete Kritiker strebt nach festen Sätzen, er wird, auch wenn er ein so genialer und freier Schriftsteller ist wie Descartes, zur strengen Systemform sich hingezogen fühlen; der negative Kritiker stellt einen Satz nur auf, um ihn zu zerstören, der Witz ist ihm ein Argument, das System verhaßt.

Indessen alle diese genetischen Erwägungen treffen, wie gesagt, den Kern des Problems nicht. Um ihn zu erfassen, muß aus dem genetisch-psychologischen Begriffe »Ressentiment« ein den zeitlosen Sinn der »ressentimenthaltigen« Behauptung treffender gebildet werden. Das aber wäre, wie mir scheint, Negativismus, d. h. Vorzug des Negativen vor dem Positiven. Ein solcher zeigt sich z. B. dort, wo man bei mangelndem Entscheidungsgrunde die negative Entscheidung für plausibler hält, also etwa die Unbeweisbarkeit eines geistigen Kosmos in der Natur als Widerlegung eines solchen Kosmos versteht. Nun haben alle großen Kritiker vor dieser Verwechselung eindringlich gewarnt. Urteilsenthaltung, wo keine Entscheidung möglich ist, bedeutet doch nicht Negation. Zu einer Verarmung des Erkenntnisgehaltes kann es freilich auch aus einem ganz anderen Grunde kommen: die Grundsätze, die der Kritik standhielten, sollen möglichst viel tragen, es entsteht ein Bestreben, aus ihnen heraus das

Ganze zu konstruieren. Dieser aufbauende Teil führt sowohl in der Metaphysik des Descartes wie in der Ethik Kants zu einer Vernachlässigung des Nichtkonstruierbaren, damit zu einer sekundären Einschränkung des Positiven, die aber eher rationalistisch als negativistisch genannt werden sollte, die als falsch zu bekämpfen, nicht als ressentimenthaltig zu verdächtigen ist.

Ist aber nicht, so wird gegen all dieses gesagt werden, der Wille zur Sicherheit und Unwiderleglichkeit selbst, der in der Tat aller kritischen Methode nicht nur genetisch zugrunde liegt, sondern dauernd und wesentlich anhaftet, ein Erzeugnis neidzerfressener Schwäche, entspringt er nicht einem Hasse gegen die instinktive Sicherheit des naiven Genies und enthält er nicht dauernd diesen Haß, in dem er in Frage stellt, was der natürliche Mensch selbstverständlich oder enthusiastisch bejaht? Aber der Wille zur Wahrheit, der die Negation der Negation als Bewährung des Positiven verlangt, ist nicht in das Negative verliebt. Die diskursive Natur unseres Denkens, die nur das einzelne Urteil direkt als wahr zu erkennen erlaubt, ist keine böswillige Erfindung kritischer Geister [1]). Ueberdies mögen die Gegner kritischer Haltung zusehen, ob sie die Folgerungen ihres Standpunktes wirklich bejahen: sie wenden sich nämlich gegen alle wissenschaftliche Haltung überhaupt, sofern Wissenschaft mehr ist, als geordnete Zusammenstellung von Sätzen, die irgendwer für wahr gehalten hat. Aller Wissenschaft liegt zugrunde der stolze Anspruch des Geistes selbst zu prüfen und nur das Bewährte anzuerkennen. Man hüte sich, aus Angst vor dem Vorwurf des Ressentiments oder selbst aus Liebe zur Fülle des unmittelbar Erlebten einem Vernunfthaß zu verfallen, der schließlich mit der Wissenschaft auch die Freiheit des Geistes zerstören muß.

Gegenüber diesem die Sache nicht treffenden Angriff wird es um so wichtiger sein, die Methode der Ethik prinzipiell zu begründen. Einige allgemeine Sätze über das Verhältnis von Denken und Ge-

---

1) Ob die Sätze »nur was geboten werden kann, hat sittlichen Wert« und »die Größe des sittlichen Wertes hängt von der Größe des Opfers ab« negativistisch (ressentiment-haltig) sind, ist für die Beurteilung des Kernes der Kantischen Ethik, wie ich ihn verstehe, nicht entscheidend. Ich halte den ersten Satz für nicht gut formuliert — es sollte heißen: alles Wertvolle tritt in die Sphäre des Sittlichen erst, sofern es mögliches Ziel eines Handelns wird — den zweiten halte auch ich für falsch. Die Größe des Opfers läßt vielleicht die Stärke und Reinheit des sittlichen Willens erkennen, macht aber nicht die Größe des sittlichen Wertes aus. Ich würde das Auftreten dieser Sätze bei Kant eher aus seinem Streben nach einem einfachen, dem »gemeinen sittlichen Bewußtsein« nahebleibenden System der Ethik als aus »Ressentiment« ableiten — doch ist diese (rein genetische) Frage für mich nicht wesentlich.

gebenheit müssen voranstehen. Sie können hier nur aphoristisch aufgestellt werden. Zur Erläuterung und zum Beweis muß ich auf meine »Voraussetzungen und Ziele des Erkennens« verweisen. Es ist zweifellos, daß unser Denken weder die Fähigkeit hat irgendeinen Inhalt aus sich hervorzubringen, noch das Recht irgendeinen ihm entgegengebrachten Inhalt wegzuleugnen. Aber ebenso gewiß ist es, daß die Wahrheit nicht am Inhalt haftet, sondern am Urteil und daß im Urteile niemals ein einzelner Inhalt bejaht oder verneint wird, sondern die Beziehung eines Inhalts auf einen andern oder auf einen Zusammenhang. So einfach diese Sätze klingen, es liegt doch eine schwierige und tiefe Dialektik in ihnen verborgen; denn der einzelne Inhalt, von dem sie ausgehen, in seiner Inhaltsfülle dem Denken gegeben, trägt in seiner Einzelheit bereits die Livree des Denkens. Subjektiv gewendet: ein Erleben in dem gar keine abgrenzende und einordnende Funktion mehr steckt, ist ein Gegenbild, das die Reflexion sich selbst notwendig schafft und das die Phantasie gestalthaft macht, da sich ihm in der Tat gewisse Zustände eines halb traumhaften Schauens nähern.

Wendet man diese allgemeinen Grundsätze auf das Gebiet des Werterkennens an, so kann man Leistung und Grenzen eines intuitiven und eines diesem verwandten geschichtlich nachverstehenden Verfahrens bestimmen. Ein so ergriffenes Wertvolles ist als solches unantastbar. Vorausgesetzt ist dabei nur, daß der von seinem Werterleben Kunde Gebende äußerlich und innerlich wahrhaftig ist. Die hier mögliche Kritik aber liegt in einer anderen Dimension. Nie jedoch kann ein Werterleben etwas über sich selbst Hinausreichendes erweisen, auch dann nicht, wenn eine tiefere Analyse den Anspruch dieses Ueber-sich-hinaus-Weisens in dem Werterlebnis selbst findet. Insbesondere kann das Recht allgemeine Anerkennung zu fordern nicht durch eine Intuition bewiesen werden und ebenso wenig die Allgemeinheit der Ueber- oder Nebenordnung von Wertungen. Hier ist ein anderes Verfahren nötig, das die Vorausetzungen jeder Wertung genau aufdeckt, und das mit ihnen Mitgesetzte in logischer Analyse aufsucht. Dies Verfahren ist das kritische, das durch die versuchte Negation überall hindurchgeht, um die Sicherheit des Positiven zu erlangen. Damit ist freilich zugegeben, daß allen Folgerungen eine Hypothesis zugrundeliegt. W e n n du eine sittliche Forderung, w e n n du den absoluten Wert sittlichen Verhaltens anerkennst, so ist damit dies und das gesetzt. Für die Erfüllung der Hypothesis wird jeder auf sein eigenes Bewußtsein verwiesen. Kant hat sich diese Grenze seines Verfahrens nicht vollkommen klar ge-

macht, er hätte von da aus die Einseitigkeit seines ethischen Rationalismus überwinden können. Aber gegenüber einer intuitiven Begründung bleibt ein großer Unterschied: nicht führerlos wird man der widerspruchsvollen Fülle eigener und fremder Anschauungen ausgeliefert, sondern man gewinnt zunächst einen Gesichtspunkt des Wesentlichen, indem man, allen Inhalt des Handelns beiseiteschiebend, fragt: was mit der Unterscheidung des Sittlichen und Unsittlichen überhaupt gesetzt sei. Das Isolierte an diesem Ausgangspunkt kann nur überwunden werden, indem diese besondere Art der Wertung als mitgesetzt oder gefordert von anderen philosophischen Ueberlegungen her erwiesen wird. Diesen Weg weist Kant in seiner Lehre vom Primat der praktischen Vernunft: Das theoretische Erkennen selbst deutet über sich hinaus auf eine Ergänzung, die seine Antinomien löst. Uns kümmert hier nur der methodische Charakter dieser Lehre. Ob nicht eine gegenseitige Ergänzung der Wertgebiete an Stelle des von Kant behaupteten Primates der Sittlichkeit zu treten hat, ob Kant den tiefgesehenen Zusammenhang überall richtig interpretiert hat, bleibe unerörtert. Die kritische Methode führt jedenfalls über sich hinaus zur systematischen. Die Vereinzelung der Wertgebiete, von der sie notwendig ausgeht, erweist sich ihr selbst als künstlich und der Ergänzung bedürftig.

Da die kritische Methode den Durchgang durch die Negation als Prüfungsmittel benutzt, kann sie schon als Ausgangsmaterial nur ein Verhalten brauchen, in dem eine Messung am Zweifel wenigstens als Möglichkeit steckt. Das ist beim einfachen Werterleben und Handeln, ja auch beim schlichten Vorziehen nicht der Fall. Hier ist überall der Blick einfach auf den Wert, die Höherwertigkeit oder das Ziel gerichtet. Auch der sittlich Handelnde erstrebt im Handeln nicht die Sittlichkeit des Handelns sondern das objektive Ziel des Handelns, das in gewissen Fällen auch sittliche Hebung seiner selbst oder andrer sein kann, weitaus häufiger aber auf ganz anderen Gebieten liegt. Darin hat Scheler unzweifelhaft recht. Nicht im Handeln werden wir uns über die Sittlichkeit unseres Handelns klar — wollten wir dies, wir würden die Sicherheit des Handelns und die reine Ruhe der Betrachtung zugleich zerstören. Wenn sich im Handeln das Gewissen regt, so mahnt es, das Handeln auszusetzen, bis Klarheit über sein sittliches Recht gewonnen ist. Man darf hier an den Doppelsinn von conscientia, an die Ableitung von Gewissen aus Wissen erinnern. Der richtige Ausgangspunkt der kritischen Besinnung muß also im Gewissen das Wissen d. h. die Möglichkeit des Zweifels und die Ueberwindung der Negation enthalten. Mit dem sittlichen Urteil

tritt Besinnung und Denken ins Gebiet der Sittlichkeit ein. Man urteilt vor der Handlung oder man beurteilt nachträglich sein Handeln. Diese Beurteilung so fortsetzen, daß die in ihr wirksamen Prinzipien klar werden, das ist der Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur Kritik der praktischen Vernunft. Der hier behauptete Vorzug des sittlichen Urteils ist nur ein methodischer und er gilt selbst methodisch nur für die allgemeine Erfassung der sittlichen Prinzipien. Die rechten Ziele der Sittlichkeit bedürfen zu ihrer Erkenntnis einer Erweiterung des Materials auf das Werterleben, Vorziehen und Handeln, das heißt: einer Erweiterung der phänomenologischen Basis durch Intuition und geschichtliches Mitverstehen. Hier liegt das Recht von Schelers Einwendungen gegen Kant, hier das Verdienst seiner Leistung. Sie bedürfen ferner der Klarheit über die Stellung des sittlichen Wertes in dem Gesamtsystem der Werte oder der systematischen Methode.

Aus der kritischen Besinnung allein heraus erhält man einen formalen Begriff des Sittlichen, dessen Bedeutung und Recht nun näher untersucht werden muß.

III. Das Formal-Sittliche und die Schichten des sittlichen Gehalts.

Weder das Wort »formal« noch die Behauptung eines ethischen »Formalismus« ist eindeutig. Daher muß eine Klärung hier jeder Diskussion vorangehen.

Ein Begriff von Formalem kann immer nur in Hinblick auf einen »Gehalt« gebildet werden. Die Form ist mit Beziehung auf den Gehalt insofern allgemein, als eine Mannigfaltigkeit von Gehalten in derselben Form gedacht werden kann. Aber diese Allgemeinheit ist nicht das Wesentliche an der Form-Gehalt-Beziehung; nicht jeder Allgemeinbegriff ist ein »Formbegriff«. Vielmehr gehört zur »Form«, daß an ihr die Eigenschaft des Gehaltes, Gehalt einer bestimmten Art zu sein, haftet. Wenn man etwa die Identität als Form des Erkenntnisgegenstandes bezeichnet, so meint man, daß, was nicht Identität besitzt, auch nicht als Gegenstand in irgend einer Erkenntnis vorkommen kann. Die Behauptung, daß es sittliche »Form« gibt, bedeutet also, daß der verschiedene »Gehalt« des Sittlichen sittlicher Gehalt erst wird, sofern er dieser »Form« teilhaftig ist. Aber dieser Satz ist noch keineswegs eindeutig. Vielmehr hat »Gehalt des Sittlichen« zunächst den Sinn: etwas, das überhaupt sittlicher Beurteilung unterliegt — und dann den anderen: etwas, das positiv sittlich ist (sittlichen Wert besitzt). Im ersten Sinne wird das Sittlich-Formale kaum geleugnet werden, obgleich wohl nicht

überall klar erkannt ist, was schon aus diesem Formbegriffe folgt. Daß es Eigenschaften gibt, die etwas — gleichviel von welchem Gehalte — erfüllen muß, um überhaupt Gegenstand sittlicher Beurteilung zu werden, daß z. B. die Metallhaltigkeit eines Erzes, die Schönheit eines jugendlichen Körpers, die Fruchtbarkeit einer wissenschaftlichen Entdeckung, wie wertvoll sie immer sein und welche sekundäre Bedeutung für das Sittliche sie besitzen mögen, unmittelbar nicht Träger sittlichen Wertes sein können, dürfte kaum bestritten werden. Auch ist es sicher nicht die Größe oder Tiefe eines Gehaltes, die ihn zum sittlichen macht. Ordnung in den einfachsten übertragenen Angelegenheiten kann sittlicher Gehalt werden, die höchste Schönheit eines Kunstwerkes ist sittlicher Gehalt für sich noch nicht, sondern erst, wenn es einem Menschen obliegt, diese Schönheit zu erhalten, sich selbst oder andern zugänglich zu machen. Eher könnte fraglich erscheinen, ob nur e i n e formal gekennzeichnete Gruppe von Gegenständen oder mehrere voneinander verschiedene sittlicher Beurteilung unterliegen. Wir sprechen von einer guten, edlen Tat aber auch von einem guten, edlen Menschen. Beides ist sicher nicht unabhängig voneinander: das sittliche Wesen des Menschen spricht sich in sittlichen Taten aus, die Tat entspringt dem Wesen, das Wesen wird aus den Taten erkannt. Es fragt sich, welches von beiden, Tat oder Person, ursprünglicher Gegenstand ethischer Bewertung ist. In Luthers Bekämpfung der Werk-Ethik liegt (neben anderem, insbes. neben der »Gesinnungs-Ethik«) eine Betonung des personalen Moments, ebenso in Schillers Korrektur an der Kantischen Ethik. Der Gegensatz dieser beiden Auffassungen ist dann unüberbrückbar, wenn unter der »Person« ein in der Zeit unverändert dauerndes Sein verstanden ist, ein »Character indelebilis«, der sich im Handeln eindeutig äußert. Ob und wie dies dauernde Sein zum Handeln kommt oder nicht, hängt dann von Gelegenheiten ab, die ihm gegenüber zufällig und unwesentlich sind. Dann aber könnte es solche Phänomene wie »Besserung«, »sittlichen Fall«, »Umkehr« usw. nicht geben. Das »Sollen«, das mit dem sittlichen Werte verbunden ist, würde sinnlos werden, so sinnlos als wenn man von der Erde sagte, sie sollte sich nicht in einer Ellipse, sondern — dem aristotelischen Ideal vollkommener Bewegung zu Liebe — in einer Kreisbahn um die Sonne drehen. Diesem Sachverhalt haben denn auch die entschiedensten Anhänger der Personwertung, S c h e l l i n g und S c h o p e n h a u e r, bei ihrer metaphysischen Umbildung der Lehre vom intelligibeln Charakter Rechnung getragen. Der intelligible Charakter ist bei K a n t der sich in der Handlung zeigende Durch-

bruch des »Noumenon«, des »Dinges an sich« in die phänomenale Welt. Was gesehen, erkannt wird, ist die Tat — nur sie ist daher auch direkt gewertet — durch sie hindurch erscheint eine sonst unzugängliche Region — wie wenn für die Bewohner der platonischen Höhle eine durchscheinende Marmorplatte, die ihr Gefängnis abschließt, plötzlich aufleuchtete und ihnen eine Ahnung eines Jenseits gäbe, von dem außer dieser Ahnung nichts je in ihr Erkennen dringen kann. Aus der Ahnung macht Schelling (dem Schopenhauer folgt) ein Wissen — aber es bleibt dabei, daß das in der Tat sich zeigende Wesen außerhalb der Sphäre der sonst erfahrbaren Welt liegt, jenseits der Zeit — so daß man wohl von einem Hineinleuchten des Ewigen in die Zeit, nicht aber von einer dauernden unveränderlichen Existenz innerhalb der Zeit reden darf. Wenigstens ist dies der Kern der Lehre, während allerdings in der Einzeldurchführung Schopenhauer vielfach zur Behauptung einer empirischen Unveränderlichkeit des sittlichen Charakters abgleitet. Noch entschiedener hat Scheler das, was er »Person« nennt, gegen jedes gegenständliche Sein, d. h. erst recht gegen alles in der Zeit dauernde Sein abgegrenzt. Er geht bei seiner Erklärung der Person vom Akte aus, d. h. vom Vollziehen eines Erkennens, Wollens, das als Vollziehen erlebt wird, aber nicht gegenständlich ist. Es liegt hier eine Schwierigkeit vor: wenn wir von »Akt«, »Person« usw. in wissenschaftlicher Erörterung reden, so sind sie zweifellos identische Gegenstände. Aber in dieser Gegenstandsstellung können sie nicht adäquat erfaßt werden. Ich möchte, als »akthaft« das geradezu definieren, was in Gegenstandsstellung wohl gemeint, aber nicht adäquat erfaßt werden kann.

Die Person bei Scheler ist selbst akthaft — sie ist wesenhaft allerdings den einzelnen Akten primär, aber sie ist ihnen nicht transzendent. Gegen die Unveränderlichkeit des Charakters wendet sich Sch. ausdrücklich. Dann aber ist das primär als sittlich Erfaßbare sicherlich der Akt oder die rein als Akt (nicht als Tatbestand) erfaßte Handlung. Denn wenn die Person das selbst akthafte Ganze der Akte ist, wenn sie sich in Akten und nur in Akten offenbart, wenn sie imstande ist, sich in Akten zu ändern, so ist der Akt ihr Erkenntnisgrund, hat ihr gegenüber erkenntnistheoretische und phänomenale Priorität. Er ist nicht nur methodisch bester Ausgangspunkt der ethischen Wissenschaft, sondern in ihm vollzieht sich die lebendige sittliche Erkenntnis der Person. Der Satz, daß das primär sittlich Beurteilte die Form der Handlung besitzen muß, dürfte also auch von Schelers Argumenten nicht erschüttert sein.

Weit wichtiger aber ist der zweite unter den oben unterschiedenen Sätzen: daß eine formale d. h. vom Gehalte der Handlung unabhängige Eigenschaft alle positiv sittlichen Handlungen auszeichnet. Diese Eigenschaft ist die Bestimmtheit des Willens durch die sittliche Einsicht. Sittlich handelt, wer tut, was er als gut erkennt, weil er es als gut erkennt. Die Form der positiv sittlichen Handlung wäre also die innerlich wesentliche nicht nur zufällige Uebereinstimmung der sittlichen Einsicht mit der Willensrichtung. Das Bestehen oder Fehlen dieser Form ist unabhängig davon, wie die Einsicht zustande kommt, ob sie richtig oder falsch ist, unabhängig auch davon, ob Einsicht und Willen in einem ungetrennten Akte sich vollziehen, ob die Einsicht erst nach einem Kampfe den Willen bestimmt. Der spezifisch sittliche Wert haftet an dem Bestehen dieser Form — d. h. er kann allerdings nur an einem Gehalte realisiert sein, aber er ist von der Art dieses Gehaltes unabhängig, unabhängig insbesondere von der besonderen Werthöhe des Gehaltes. Auch ändert sich die spezifisch sittliche Form nicht mit dem Gehalt — vielmehr bleibt die Einheit von Einsicht und Willen dieselbe, was auch das von der Einsicht als recht Erkannte und danach in den Willen Aufgenommene sei. Anstoß könnte man daran nehmen, daß in der Formel die »sittliche Einsicht« vorkommt, während die positive Sittlichkeit doch erst an der Uebereinstimmung des Willens mit dieser Einsicht haftet. Sittliche Einsicht ist Einsicht in das, was hier jetzt von mir getan werden soll, es wird also in ihr ein Sollen, damit ein Wert, dessen Realisation gesollt ist, vorausgesetzt. Aber nicht an diesem Werte für sich genommen haftet die Sittlichkeit — auch nicht an der im »Sollen« gesetzten Beziehung auf mein Handeln, auch nicht an der Einsicht in dies Sollen — sondern erst an der Uebereinstimmung des Willens mit dem eingesehenen Sollen [1]). Dagegen bietet der Inhalt des Sollens und der Einsicht nun allerdings ein neues Problem dar — es fragt sich, ob er noch aus der Form der Sittlichkeit gewonnen werden kann. Diesen neuen Begriff des Formalismus, der bei Kant mit dem eben auseinandergesetzten ohne deutliche Unterscheidung verschmilzt, werde ich nachher untersuchen. Es wird sich zeigen, daß er abgelehnt werden muß. Vorerst aber

1) Man könnte geneigt sein, um den Anschein des Zirkels zu vermeiden, lieber von Wert-Einsicht als von »sittlicher Einsicht« zu reden. Aber das würde die Sache nicht treffen: Denn zur sittlichen Einsicht gehört außer der Wert-Erkenntnis noch die andere, daß es meine Sache ist, jetzt diesen Wert zu realisieren. Ich halte den formallogischen Anstand, den man an der Formel nehmen könnte, sogar für einen Vorteil, weil er auf die Dialektik des Sittlichen aufmerksam macht.

haben wir es mit der These zu tun, daß der sittliche Wert des Handelns an der Form der Uebereinstimmung haftet, nicht mit der anderen, daß der richtige Inhalt des Wollens und Handelns sich aus dieser Form ableiten lasse.

Wenn man jede Art Erfolgsethik ablehnt, kann man immer noch, wie Scheler gezeigt hat, den sittlichen Wert der Handlung von dem inhaltlichen Charakter des intendierten Wertes abhängig machen. Eine Handlung ist danach sittlich, wenn der höchste unter den in Betracht kommenden Werten intendiert wird. Ob eine einfache lineare Höhenordnung unter den Werten besteht, lasse ich dabei hier dahin gestellt. Selbst vorausgesetzt, daß es so sei, scheint keineswegs stets das Realisieren des höchsten Wertes sittlich gefordert zu sein. Macht ist nach Scheler eine niedrigere Wertsphäre als Geist. Ein großes Kunstwerk hat hohen geistigen Wert, die Einnahme einer Stadt nur Machtwert. Ein General, der ein Kunstwerk zerstört, um eine Stadt einzunehmen, handelt danach unsittlich. Nach der formalen Beurteilung handelt er sittlich, wenn er aus der Einsicht heraus handelt, daß es seine Pflicht ist, alles an die Einnahme der Stadt zu setzen. Diese formale Sittlichkeit ist unabhängig davon, ob seine Einsicht sachlich richtig ist. Aber auch die sachliche Richtigkeit einer sittlichen Erkenntnis ist sicherlich nicht mit der richtigen Erkenntnis der Werthöhe gegeben. Vielmehr muß die Einsicht in meine besondere Stellung zu den Werten, in meinen besonderen »Beruf« (das Wort im allgemeinsten Sinne, nicht im technisch-abgeschwächten verstanden) gerade dies zu tun, hinzukommen.

Um den Sinn der Formalität der ethischen Grundwertung klarer zu machen, gehe ich noch kurz auf eine Bestimmung Dietrichs v. Hildebrand ein. In einer Arbeit [1]), deren subtile Analysen und wertvolle Einsichten genau betrachtet zu werden verdienen, unterscheidet er die möglichen Ziele des Willens in wertvolle und in für mich wichtige Sachverhalte. Die sittliche Höhe einer Handlung richtet sich (abgesehen von gewissen Verhältnissen der Einsicht und des Wollens) nach der Höhe des intendierten Wertes. Zu einer schlechten Handlung aber »im prägnanten Sinne ist das Wollen eines mir wichtigen Sachverhalts trotz seiner Unwertigkeit erforderlich«. Es ist nun zunächst die Frage, was »mir wichtig« bedeutet. Der General in unserm Beispiel kann sagen: mir wichtig ist an jener Kathedrale nur ihre Bedeutung für die Verteidigung der Stadt. Er identi-

---

1) Die Idee der sittlichen Handlung. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung III, 1916.

fiziert dabei sein Ich mit seiner besonderen Aufgabe. Er mag die Unwertigkeit der Zerstörung des Kunstwertes erkennen, er vollzieht dann die »ihm wichtige« Handlung trotz ihrer Unwertigkeit — und handelt trotzdem gewiß nicht schlecht. Vielleicht würde Hildebrand einwenden: er intendiert den Machtzuwachs seines Staates, also einen in sich wertvollen Sachverhalt — aber Entsprechendes würde dann auch für sicherlich schlechte Handlungen gelten. Hildebrand rechnet den Wohlgeschmack einer Speise unter die Werte. Wer eine wohlschmeckende Speise stiehlt, um sich daran zu ergötzen, intendiert in dem für ihn wichtigen Sachverhalt, daß er die Speise genießt, zweifellos einen Wert — auf Kosten des wertwidrigen Sachverhalts einer Rechtsverletzung. Der Unterschied seines Verhaltens gegen das des Generals liegt also nicht darin, daß bei ihm überhaupt kein Wert intendiert wäre. Auch daß etwa nur er selbst das Wertvolle dieses Sachverhalts fühlen kann, macht nicht den wesentlichen Unterschied aus. Der Dieb würde ebenso unsittlich handeln, wenn er die Speise mit Freunden teilte. Für alle ist andererseits auch der Machtzuwachs des Staates nicht als Wert fühlbar. Denn da er durch Machtminderung des feindlichen Staates zustande kommt, wird der Gesamt-Sachverhalt von den Bürgern des feindlichen Staates nur nach diesem seinem Unwert-Gehalt gefühlt. Vielmehr dies ist das Wesentliche: der General handelt aus der Ueberzeugung heraus, daß er so handeln soll — der Dieb handelt trotz der Ueberzeugung, daß er nicht so handeln soll. Darum ist das Urteil über die Sittlichkeit des Handelns auch unabhängig davon, ob der Urteilende den Krieg als berechtigt anerkennt oder ob er die bestehende Eigentums- und Rechtsordnung billigt. Erst dann würde sich das unbeeinflußte sittliche Urteil verschieben, wenn wir wüßten, daß der General seiner sittlichen Einsicht zuwider (etwa als Ueberläufer, Condottiere) für eine von ihm für schlecht gehaltene Sache kämpft, oder daß der Entwender der Speise mit seiner Tat Protest erheben will gegen eine von ihm für schlecht gehaltene Rechtsordnung. Man kann freilich aus Hildebrands Formel den Sinn herauslesen, daß jemand dem von ihm als gesollt Erkannten zuwiderhandelt, um Werte zu realisieren, die ihm nur durch Nähe zu seinem Ich wichtig sind. Dann aber reduziert sie sich vollkommen auf die Kantische Formel von Pflicht und Neigung, die ich absichtlich beiseite gelassen habe, weil ihr eine Reihe oft erörterter Schwierigkeiten anhaftet.

Es entsteht nun das neue Problem, wie sich der richtige Inhalt des sittlichen Handelns zu dem an der Form der Handlung haftenden sittlichen Werte verhält. Nach Kants Ueberzeugung folgt der In-

halt aus der Form, wenigstens soweit sein Wertgehalt reicht. Die tatsächliche Lage, in der die Sittlichkeit sich durchsetzt, ist allerdings nicht mit der Form des kategorischen Imperativs gegeben, sondern bildet den Untersatz zu seiner Anwendung. Erst Fichte, der auch erkenntnistheoretischer Rationalist war, wollte die Existenz einer Mehrheit von Menschen, die Existenz von Luft und Licht als der Kommunikationsmittel zwischen ihnen, aus dem Sittengesetz a priori deduzieren. Heute darf nicht nur dieser Fichtesche Versuch, sondern auch Kants Ableitung alles sittlichen Inhalts aus der Eignung, eine Maxime zum allgemeinen Gesetz abzugeben als gescheitert gelten [1]).

Versteht man die Eignung der Maxime zum allgemeinen Gesetze als bloße Widerspruchslosigkeit der Verallgemeinerung, so kann sie nur unter Voraussetzung eines Grundwillens einen Gegenwillen verbieten. Der Grundwille zur gegenseitigen Mitteilung und Verständigung liegt in der Rede — ihm widerspricht die Lüge. Ob und inwieweit aber Gemeinschaft der Verständigung und Mitteilung sein soll, darüber sagt das Kriterium der widerspruchsfreien Verallgemeinerung nichts aus. Diese Lücke hat Kant selbst empfunden und sie durch das »nicht-wünschen-können der Verallgemeinerung« auszufüllen gesucht. Damit ist aber ein materiales Prinzip eingeführt: ich kann nicht wünschen, was ich als wertwidrig fühle. Vorausgesetzt ist dabei noch, daß die eigentlich positive Bösartigkeit, das Wollen des Bösen um des Bösen willen, ausgeschlossen ist. Dann aber kommt die ganze Materie der Wertewelt in die Ethik hinein, wie denn in der Tat Kant in einem seiner Beispiele den Kulturwillen voraussetzt.

Trotzdem es unmöglich ist, den ganzen ethischen Gehalt aus dem formalen Werte der sittlichen Handlung abzuleiten, gibt es doch eine Schicht von Normen, die mit Hinzuziehung von nur tatsächlichen, nicht neue Werte behauptenden Untersätzen aus ihm folgen. Wo Handeln aus sittlicher Einsicht möglich ist, da ist Verwirklichung des sittlichen Grundwertes möglich. Die Erhaltung und Förderung dieser Möglichkeit ist also selbst sittlich gefordert. Die Frage, wie weit diese Möglichkeit reicht, ob sie sich nur in Menschen, ob sie sich in allen Menschen findet, ist dem gegenüber eine Tatsachenfrage. Daher liegen noch besondere, z. T. unbeweisbare Voraussetzungen zu grunde, wenn Kant die Möglichkeit sittlichen Handelns mit der

---

1) Vgl. G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft II, 64 ff. (1893), P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik (1. Aufl. 1903), 2. Aufl. 48 ff. (1913); G. Simmel, Kant. S. 94 ff. (1904). Unvereinbar ist die Ableitung des ethischen Inhalts aus der Form mit jeder Lehre, die eine Entwicklung des »Ethos« — nicht nur der ethischen Einsicht — behauptet.

Menschheit gleichsetzt. Abgesehen davon aber ist seine Forderung, in dieser Anlage einen unbedingten Wert zu ehren, richtig abgeleitet und sachlich richtig. Eine zweite Gruppe von Normen ergibt sich, wenn man die beiden Glieder, deren Uebereinstimmung den formalen sittlichen Wert trägt, wenn man Willen und Einsicht je für sich betrachtet. Beide sind ausbildungsfähig, beide bedürfen der Ausbildung — der richtig Wollende muß die größtmögliche Einsicht und die größtmögliche Willenskraft wollen —, denn mit der »Einsicht« ist die Tendenz zur Richtigkeit, mit dem Willen die Tendenz zu seinem Siege notwendig gesetzt. Es ist deutlich, daß hier einige allgemeine Eigenschaften von Wille und Einsicht vorausgesetzt sind, und daß die Durchbildung dieser Normen eine vertiefte Analyse von Wille und Einsicht verlangt [1]).

Allerdings ist bestritten worden, daß es eine irrende sittliche Ueberzeugung gibt. Kant setzt voraus, daß der richtig Wollende notwendig das Prinzip seiner Handlung richtig weiß, ohne daß er übrigens die Frage untersucht hätte. Fichte postuliert ausdrücklich, daß das Gewissen nicht irren kann; was wie Irrtum aussieht, ist nach ihm Verblendung durch widersittliche Kraft der Neigungen. Indessen: diese Behauptungen werden sich nicht halten lassen. In bezug auf den Tatbestand, der durch unser Handeln geändert werden soll, existiert unverschuldeter Irrtum zweifellos. Ich erinnere an den Hexenwahn. Wer an Hexen glaubt, handelt sittlich richtig, wenn er sie bekämpft. Aber auch das Nichtsehen von Werten bestimmter Art ist schuldfrei möglich. Die Erhaltung des künstlerisch Wertvollen ist für den, der dessen Wert erkannt hat, zweifellos gefordert. Doch gibt es bei Unbegabten und zugleich Ungebildeten schuldfreie Amusie. Ein in diesem Sinne Amusischer sieht im Kunstwert vielleicht nur ein Mittel der Verweichlichung, das er dann — von seiner Einsicht her mit Recht — vernichtet. Denkbar ist sogar, daß bei einem sittlich richtig Wollenden die Fähigkeit logischen Schließens verkümmert ist, daß er also z. B. auch die einfachsten Ableitungen aus dem sittlichen Grundwerte nicht verstehen kann.

---

1) Es bleibt dabei möglich, daß ein Mensch diese Folgerungen zu ziehen nicht imstande ist, daß er auch in dieser Sphäre aus falscher Einsicht und doch formal sittlich handelt. In solchen Folgerungen liegt aber nicht ein alle Sittlichkeit ja alle »Legalität« und »Ordnung« auflösender Freibrief für beliebiges Verhalten. Das Prinzip der Autonomie, der eigenen Einsicht ist kein Prinzip der Rabulistik — sondern des Gewissens. Objektiviert man es juristisch, so entstehen die unsittlichen Folgerungen, die Pascal (gleichviel mit welchem Grade geschichtlichen Rechtes) dem Probabilismus der Jesuiten vorwirft.

Es muß also unterschieden werden:

1. die Uebereinstimmung von Wollen und Einsicht als Träger des sittlichen Grundwertes;

2. die Richtigkeit der Einsicht, die mit ihrer Aufrichtigkeit noch nicht gegeben ist;

3. die bei richtiger Einsicht aus dem formalen Grundwert unter Hinzunahme einiger nicht werthafter Einsichten folgenden Normen (das Gebiet der formal-sittlichen Inhalte);

4. die der formalen Sittlichkeit gegenüber neuen Werte, die aber zu sittlichen Werten erst werden, sofern sie in die sittliche Einsicht eintreten (das Gebiet des sittlichen Vollgehalts).

Daß der sittliche Wert der einzige ist, der Anerkennung fordert, und zu dessen Verwirklichung menschliches Handeln etwas beitragen kann, setzt Kant in seinen ethischen Hauptschriften voraus. Aber er selbst hat in der Kritik der Urteilskraft diese Einengung des Wertbereichs überwunden, indem er den Eigenwert des Schönen anerkannte. Denn die Verbindung des ästhetischen Wertes mit dem ethischen, die in der Lehre vom Schönen als Symbol des Sittlichen vollzogen wird, bedeutet keine Reduktion des ästhetischen Wertes auf den ethischen. Freilich gelang es Kant nicht mehr, die neue Einsicht in den Eigenwert des Schönen mit seiner Ethik eindeutig zu verknüpfen; und noch in Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen wirkt das nach: eigentümlich schwankt die Wertung des Schönen zwischen der eines bloßen Erziehungsmittels und der des eigentlichen Zieles, der höchsten menschlichen Erfüllung. Die Einsicht in die Möglichkeit, außersittliche geforderte Werte zu verwirklichen, ergibt sittliche Aufgaben, die nicht aus der Form der Sittlichkeit, verbunden mit nur tatsächlichen Untersätzen ableitbar sind. Ist so der ethische Rationalismus durchbrochen, so wird der Blick dafür frei, daß auch ein großer Teil der gewöhnlich im engeren Sinne sittlich genannten Verhältnisse, der sozial-ethischen auf inhaltlichen Werterfassungen ruhen, die aus der Form des sittlichen Wertes unableitbar sind.

Die Schwäche der Kantischen Ethik ist also ihr Rationalismus, d. h. der Glaube, aus der Form des Sittlichen durch Schlüsse seinen Inhalt gewinnen zu können. Dagegen ist die formale Bestimmung nicht nur des möglichen Gegenstands sittlicher Beurteilung, sondern auch des Positiv-Sittlichen durchaus berechtigt. Es handelt sich hier übrigens um mehr als nur um eine systematisch-ethische Erkenntnis. An der formalen Bestimmung des Sittlichen hängt der Zentralbegriff der »Autonomie« d. h. der notwendige Durchgang alles Sittlichen

durch die eigene Einsicht und Zustimmung des Subjekts, hängt auch die Anerkennung möglicher Sittlichkeit des Irrenden, damit eine tiefste Schicht von Gemeinschaft noch jenseits allen Streits um den Inhalt des Gewerteten — eine Gemeinschaft der Menschen, die guten Willens sind. Ueberhaupt muß dieser Zentralbegriff alle andern ethischen Begriffe und Sätze irgendwie formen. Von hier aus wäre nun eine Auseinandersetzung mit den einzelnen positiven Aufstellungen Schelers nötig, für die der Ort und das Recht durch Zurückweisung des Rationalismus gewonnen ist. Das aber ist eher Sache einer umfassenden Gesamt-Darstellung oder einer Reihe von Monographien als eines einzelnen Aufsatzes. Jedenfalls darf die prinzipielle Gegnerschaft gegen gewisse Behauptungen Schelers nicht blind machen für die Fülle des Neuen, Gut-gesehenen, was uns seine Arbeiten bieten. Auf sie läßt sich wohl das Wort Goethes[1]) anwenden:

»Für alles, was sittlich genannt wird, gibt es eben so sichere Deutezeichen als für das, was wir durch sinnliche Gegenwart erkennen; in beiden Fällen aber ungetrübt zu schauen, tüchtig zu ergreifen, klar zu sondern und gerecht zu beurteilen, dazu gehört angeborener Takt und unausgesetzte, leidenschaftlich durchgeführte Uebung.«

1) Anzeige von Stapfer: Notice sur la vie et les ouvrages de Goethe.

Die historische Formung.

Von

Georg Simmel (Straßburg).

Der Ausgangspunkt der kantischen Kritik, der »alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen« läßt, ist nicht unbedingt eindeutig. Es entspräche ihm ungefähr, wenn man den »Anfang« aller Malkunst in das Zeichnen setzte. Wie man damit zwar das erste Glied der Kunstreihe vielleicht bezeichnet hätte, nicht aber den Beginn der ganzen seelischen Entwicklungslinie, die zum Zeichnen und über dieses hinweg zum Malen führt — so mag Erfahrung die früheste Stufe innerhalb der Erkenntnisreihe sein, allein Erkenntnis selbst ist nicht die erste Aktivitätsform des Geistes; andere liegen ihr voran, und wenn man nach dem »Anfang aller unserer Erkenntnis«, also auch ihrer höchsten Stufen fragt, so kann man ihn durchaus noch unterhalb der Erfahrung erblicken, von wo der Weg dann durch diese, als durch eine Zwischenstation hindurchgeht. Die zu der Totalität der Erkenntnis, genau nur als solcher, aufführende Reihe beginnt mit der Erfahrung; als geistige Funktion überhaupt angesehen, setzt sie eine über diese hinaus verlängerte Reihe voraus. Anschaulich wird dies, indem man einen einzelnen Inhalt, der sich irgendwann einmal als ein theoretischer bietet, in seinem vortheoretischen Zustand feststellen und seinen Uebergang in die Erkenntnisform beobachten kann. Man darf jenen früheren (der übrigens noch immer weiter neben dem anderen fortbesteht) den Zustand des »Erlebens« nennen. An ihm haben wir, wie ich glaube, die ursprünglichste Art, in der ein Bewußtseinsinhalt, dem Bewußtseinssubjekt irgendwie objektiv gegenüberstehend, uns zugängig wird. Im Erkennen reagieren gewisse differentielle Seiten unseres Wesens auf die Dinge oder bilden die Vermittlungen unseres Weltverhältnisses; als Erleben aber dürfen wir wohl die von viel breiteren und ganz fundamentalen Schichten vollzogene Antwort unserer Gesamtexistenz auf das Dasein der Dinge bezeichnen, u n-

sere Seite des Verhältnisses zwischen einem Objekt und der Ganzheit oder Einheit unseres Seins. Im »Erleben« wird das Leben, der intransitivste aller Begriffe, in unmittelbaren funktionellen Konnex mit der Objektivität gesetzt und zwar in einem einzigartigen Modus, zu dessen Einheit sich Aktivität und Passivität des Subjekts, gegen ihren gegenseitigen logischen Ausschluß gleichgültig, zusammenschließen. Es ist der Ausdruck für unser ganz primäres Weltverhältnis, mit ihm fängt also, absolut genommen, auch die Erkenntnis an; sie ist eine durch spezielle Organe hindurchgeleitete Kanalisierung eben dieses Verhältnisses, dessen Träger der zu einer Einheit zusammengeschlossene Gesamtumfang des Subjekts ist. Sie aber vollzieht das Eigentümliche: daß das Objekt, vom Leben aufgenommen und bearbeitet, sich von dieser vitalen Bedingtheit löst und als erkanntes zu einem selbständigen Bilde, in sachlich ideeller Sphäre wird. Ein verstandenes physikalisches Experiment oder ein Lautverschiebungsgesetz sind ganz gleichgültig dagegen, daß diese Sachgehalte uns als erlebte zugängig waren und sind; sie haben das Leben, obgleich es sie trägt, dennoch hinter sich gelassen.

Hier wird nun die Besonderheit der historischen Erkenntnis sichtbar. Werden historische Reihen hergestellt: aus den strategischen Daten eines Feldzuges oder den Werken einer Kunstepoche, aus sich ablösenden Wirtschaftsverfassungen oder den Beschlüssen von Konzilien, oder woraus immer — all dieses sind Objektivitäten, deren jede für sich und deren logische oder technische Konsequenzen in reiner Sachlichkeit erkennbar sind und ohne daß ihr Erlebtsein diese Erkenntnis kategorial bestimmte. Allein insoweit ist die Reihe noch nicht historisch, sondern systematisch. Es fehlt ihr die reale Bewegtheit, die, über jeden Sachgehalt und seine noch so bündige ideelle Verknüpftheit mit anderen kommend, eben diese Verknüpftheit erst wie von innen durchströmt, mit kontinuierlicher Dynamik wirklich eines aus dem anderen entwickelt. Wo nicht die eigentümliche Bewegtheitsform, die wir Leben nennen, zwischen Element und Element eine Verbindung schafft, die wir zwar sprachlich-logisch nur als eine Beziehung der Sachgehalte ausdrücken können, die wir aber als eine noch in ganz anderem Sinne innerliche, kraftmäßige, die Grenzen der Einzelerscheinung nach beiden Seiten hin öffnende meinen — da können wir nicht von Geschichte sprechen. Hegels Bestimmung, daß nur der Geist Geschichte habe, scheint mir dahin zu ergänzen, daß nur der lebendige Geist Geschichte habe. Denn auch das Einzelfaktum der Vergangenheit, der isolierte Begriff, das für sich verständliche objektive Gebilde, zu dem psychische Leistung kristallisiert, ist Geist; aber es ist noch nicht Geschichte. Das wird es erst in der Form des Lebens,

oder: daraufhin angesehen, daß es Erlebnis ist. Dies Leben kann ein individuell konkretes sein, aber auch in erweitertem Sinne das einer gesellschaftlichen Gruppe, oder kann auch, als symbolischer Hilfsbegriff, die Entwicklungsstadien einer Wissenschaft, einer Kunst, einer Technik an sich aufreihen lassen. Immer aber ist es der spezifische Rhythmus des Lebens, zu dessen Wellenbergen und Wellentälern die einzelnen Inhalte sich stetig ordnen müssen, die einzigartige Form, in die sie durch die Tatsache ihres Erlebtwerdens gestellt sind, wodurch sie zum Gebilde Geschichte werden.

Aber dadurch allein, sozusagen von selbst, werden sie es noch nicht. Das Geschehen, das der Gegenstand der Geschichte ist, kann zwar nur ein Lebendiges sein; allein Geschehen überhaupt ist noch nicht Geschichte. Und daraus scheint mir das Grundproblem für alle Theorie des historischen Erkennens zu wachsen: wie wird aus dem Geschehen Geschichte? Sie ist eine Form, in die der Geist das Geschehen und dessen Inhalte bringt. Aber eben doch eine Form, neben der andere das gleiche Material gestalten. Wir können dieses in der Zeitlosigkeit seines rein logischen Inhalts denken, es kann in die Form der Kunst gebracht werden, es kann, immer als dasselbige, in ein Leben eingehen, die Form des Erlebtwerdens annehmen. Indem Inhalte nun, über die letztere hinweg, zu historischen werden, geschehen gewisse Neuformungen mit ihnen, die eben für das Gebilde Geschichte spezifisch sind. Sie werden damit — wie wir es als Bestimmung jeder Wissenschaft erkannten — dem Erleben entrissen, aber doch, wie es wiederum nur der historischen Wissenschaft eigen ist, so, daß bei diesem Transplantationsprozeß die Lebensform mit umgriffen, das Erlebtsein der Inhalte nicht ausgeschieden, sondern umgebildet wird. Ich versuche im folgenden einige dieser Umbildungen zu zeichnen, der spezifischen Differenzen, vermöge deren die Geschehnisse »wie sie wirklich gewesen sind« zu dem geistigen Gebilde Geschichte werden.

1. Es fällt zunächst ins Auge, daß die Geschichte das stetige Geschehen der erlebten Wirklichkeit in gesonderte Reihen zerlegt, die je einem Sachbegriff unterstehen. Universalgeschichte, Weltgeschichte sind unglückliche Ausdrücke. Nicht nur, daß sie einen Umfang der Kenntnis beanspruchen, vor dem deren tatsächliches Maß ein Minimum ist, sondern, was viel wesentlicher ist, diese Begriffe verkünden eine Einheit des Bildes, zu der die Bilder der Einzelheiten zusammengehen oder vielmehr, aus der sie sich entwickeln, die aber gerade für uns nicht erreichbar ist. Denn das bedeutete, daß man jenes allerzeugende L e b e n der Gattung und der Individuen zum Bilde gestalten könnte, was wir eben n i c h t können. Zum Bilde werden

uns nur die objektiv gewordenen und darum diskontinuierlich dastehenden Erzeugnisse dieses Lebens, die sich irgendwie jenseits seiner unmittelbaren Einheit stellen — wenn auch, wie wir noch sehen werden, eine gewisse Rhythmik und Symbolik des Lebens sich in ihre historische Ordnung überleiten läßt. Tatsächlich gibt es nur Spezialgeschichten: Geschichte der äußeren und der inneren Politik, der Religion und der Moden, der Medizin und der Kunst, der Weltanschauungen und der Technik, kurz all der Erscheinungen, die wir zwar nach der Zeitfolge aufreihen, deren Auswahl für diese Reihung wir aber nach jenen übertemporären, durch ihren Sachgehalt logisch bestimmten Begriffen vollziehen. Statt der Entwicklung des Totalgeschehens, das sich nach allen Dimensionen, als wären sie nur eine einzige, streckt, konstruieren wir jene eindimensionalen, nebeneinander laufenden Linien von Sonderentwicklungen, durch die wir höchstens hier und da eine Querlinie, abstraktiv gefundene Charaktergleichheiten verbindend, legen können. Was man Universal- oder Weltgeschichte tituliert, ist eine, genau angesehen, äußerliche Zusammenstellung von Stücken solcher Linien in einem literarischen Rahmen.

Die Spaltung und Verteilung der Inhalte, aus ihrer Erlebnisform heraus, in begrifflich geleitete lineare Synthesen, ist das erste und entscheidende Verfahren der Geschichte. Die politische Geschichte eines Herrschers etwa erfaßt aus der Kontinuität eines reichen und nach allen Seiten hin expansiven Lebens die politisch wichtigen Gedanken und Betätigungen und formt daraus seinen politischen und als solchen kontinuierlichen Lebenslauf. Schwerlich ist irgend ein Moment desselben in der Isolierung verlaufen, die diese Konstruktion fordert, sondern in steter Verflechtung mit inneren Ereignissen anderer Provenienz, in Abhängigkeit von allgemeinen Dispositionen des Charakters und der momentanen Stimmung; ganz verständlich wären sie nur aus dem Leben als ganzem; und statt dieses Zusammenhanges, der keiner Wissenschaft erfaßbar ist, erbaut der Historiker einen neuen, von dem Vereinheitlichungsbegriff: Politik aus, der vielleicht in dieser abstrakten Klarheit niemals in das Bewußtsein des Subjekts getreten ist. Schon das Gleichnis ginge zu weit, daß hiermit aus dem vielfältigen Gewebe des Lebens ein einzelner Faden herausgelöst und den anderen gegenüber, in die die Wirklichkeit ihn, tragend und getragen, verspinnt, zu einem selbständigen Gewebe verarbeitet wird. Denn es fehlt die Ununterbrochenheit, mit der die Stücke eines Fadens in sich zusammenhängen; es handelt sich vielmehr um Stücke des Gewebes, die nur gelegentlich und nur teilweise innerhalb des Ganzen mit einander verbunden sind und erst von einem Gesichtspunkt aus, den der Betrachtende als einen allein herrschen-

den und Einheit erzwingenden herbeibringt, eine »Geschichte« bilden [1]).

In Frage steht damit nicht eine Abschlagszahlung auf das eigentlich zu wissen gewünschte Totalgeschehen zu einer Zeit, in einem Bezirk, an einer Persönlichkeit, sondern von vornherein ist die Absicht auf die durch eine Begriffseinheit charakterisierten Teile des Geschehens gestellt. Wir wollen gar nicht wissen, was Richelieu oder Wilhelm von Humboldt von Morgen bis Abend erlebt hat, einschließlich ihrer Speisezettel und ihrer Schnupfen, sondern nur die Elemente ihrer Existenz, die unter den Begriff der politischen Tätigkeit oder einer sonst bestimmten geistigen Aktion gehören, und wollen unter diesen einen Zusammenhang ausfinden, während der reale Zusammenhang ihres Lebens ihre Mahlzeiten und ihre körperlichen oder seelischen Sensationen zu kontinuierlicher Verbundenheit zwischen jene historisch wesentlichen Momente schiebt. Der ununterbrochene Verlauf der Lebensinhalte von einem produktiven, in sich selbst seine letzte Instanz findenden Mittelpunkt her ist ausschließlich der Realität des Erlebens vorbehalten, ihre Synthese von ihrem Sachgehalt und dessen Bedeutung her bleibt der notwendige Weg der Historie.

Nun gibt es freilich eine seelische Tatsache des unmittelbaren und durch sie sogar wesentlich bestimmten Lebens, die gewissermaßen eine Vorform dieser historisch-theoretischen Reihenbildung ist: der Anschluß eines aktuellen Bewußtseinsinhaltes an die vergangenen, die ihm sachlich verbunden sind. Hat man z. B. die Lektüre eines Buches unterbrochen und nimmt sie nach Tagen oder Wochen wieder auf, so schließt sich in uns das jetzt Gelesene an jenes frühere ohne Lücke an, der psychologische Augenblick trägt die durch den sachlichen Inhalt gegebene Fortsetzung, als ob alles inzwischen Erlebte und Gedachte nicht dazwischen läge. Und so verhält es sich offenbar auch mit den wissenschaftlichen Gedanken des Gelehrten, mit den politischen Aktionen eines Fürsten, mit der Durchführung aller vielgliedrigen Pläne, mit dem Ausfechten dauernderer Gegnerschaften. Sogar die unerzwingbare S t i m m u n g , die mit der Produktion eines Werkes verbunden ist, setzt mit dem Augenblick wieder ein, in dem man nach einer Unterbrechung wieder daran geht, und zwar oft gerade in der Nuance, deren es für den unterbrochenen Passus bedarf. Gedanken, Stimmungen, Willensinteressen knüpfen so über erstaunlich lange Intervalle, angefüllt mit absolut heterogenen Inhalten, genau an den Punkt an, wo wir sie fallen ließen. So baut sich unser Leben aus unzähligen Reihen auf, die, indem sie sachlich kohärent

1) Ich entnehme einige dieser Formulierungen meinen »Problemen der Geschichtsphilosophie«.

sind, es auch psychologisch sind, deren Stücke aber in dem Zeitverlauf des Seelenlebens sich fortwährend gegenseitig unterbrechen und ablösen [1].

Die Stücke unseres inneren Lebens, die wirklich in logischer und teleologischer Kontinuität verlaufen, sind genau angesehen, erstaunlich kurz — erstaunlich deshalb, weil die tatsächlich sich herstellende Affinität des Zusammengehörigen uns seine zeitlichen Lükken praktisch so gleichgültig macht, daß wir auf diese Diskrepanz zwischen der zeitlichen und den inhaltbestimmten Reihen unseres Lebens gar nicht zu merken pflegen. Mit der Berufung auf das »Gedächtnis« — die sowieso keine Erklärung böte — ist nichts getan. Denn wesentlich handelt es sich hier garnicht um bloße Assoziation, mit der die jetzige Vorstellung die verwandte frühere heraufbeschwüre, sondern um eine Entwicklung (die keineswegs eine teleologische sein muß) in einem sachlich gelenkten Lebensstrom, der durch die zeitlich getrennten Elemente hindurchgeht und in dem ein jedes nur eine bestimmte Stelle haben kann, während die Assoziation gar keine determinierende Reihenfolge erzwingt; es ist eine dynamische Gerichtetheit, kein bloß assoziatives Nebeneinander, das das spätere Element an das frühere schließt. Dieser Strom hat eine geheimnis-

1) Wir haben hieran das Grundphänomen, von dem bestimmte Grade und Formen das sogenannte Doppel-Ich bilden, beziehungsweise pathologischen Charakter tragen. Es entstehen zum Beispiel in der Trunkenheit Vorstellungen und Handlungen, die aus dem Bewußtsein des ernüchterten Subjekts absolut verschwunden sind, aber bei erneuter Trunkenheit sich sogleich wieder einstellen und sich konsequent weiterentwickeln; wie es auch vorkommt, daß man in der zweiten Nacht dort fortfährt zu träumen, wo man in der ersten erwacht ist, ohne daß man an dem Zwischentag dessen gedacht hätte. Bei Wiederholungen der Hypnose begegnet die genau gleiche Anknüpfung und Fortsetzung, und die Psychiatrie kennt den beglaubigten Fall eines im Somnambulismus vergewaltigten Mädchens, das nach dem Erwachen keinerlei Erinnerung an das Geschehene hatte, im folgenden Anfall aber es sogleich ihrer Mutter erzählte. Den am wenigsten mysteriösen Erklärungstypus für diese Erscheinungen gibt wohl die Ueberlegung, daß man das jeweilige Ereignis doch nicht aus dem gleichzeitigen gesamtpsychischen Zustand herauslösen und für sich allein betrachten darf. Das primäre Vorkommnis ist Wirkung wie Ursache einer bestimmten Verfassung und Richtung des ganzen seelischen Bezirkes, es ist von einem Hof charakteristischer Gefühle und Vorstellungen unabtrennbar umgeben. Indem nun dieser trunkene, somnambule usw. Zustand wiederum herbeigeführt wird, ist man tatsächlich wieder dasselbe gleichbestimmte Wesen, das man vorher war und das ganz begreiflich die in jenem gegebenen Inhalte und Aktionskeime, ihrer inneren Logik gemäß, weiterentwickelt. Jenes Zurückgreifen des normalen Menschen auf die, Anknüpfung bietenden Vorgedanken, über alles Dazwischenliegende hinweg, jenes fortwährende Herstellen begrifflich und praktisch kohärenter Reihen aus zeitlich inkohärenten Stücken geht wahrscheinlich auf das gleiche Wiederentstehen von seelischen Gesamtzuständen zurück, die ihren Bewußtseinskern samt seinen Entwicklungsmöglichkeiten immer wieder in sich tragen.

volle Kontinuität, die sich durch die Intervalle, wie der Totallauf des Lebens sie zwischen dessen Wellen schiebt, sozusagen gar nicht stören läßt. Der seelische Prozeß verwirklicht seine bloß organische, vitale Kontinuität in der eigentümlichen Verflechtung von Reihen, deren Glieder, an jenem, der Zeit parallelen Lauf gemessen, ganz auseinanderliegen. Aber diese bilden jeweils eine zusammenhängende Kette, die nun gleichsam dem inhaltlichen Sinn parallel ist — aber dieser Zusammenhang ist kein bloß ideell bestehender, nur in der Synopsis verwirklichter, sondern eine in realer psychischer Wirksamkeit weitergeleitete Entwicklung. Das dem Sinne nach fortwährend Durchbrochene wächst dennoch, von diesem Sinne geleitet, fortwährend wieder zusammen, während das einheitlich-ganze seelische Geschehen, rein als solches angesehen, jene Durchbrechung zwar vollzieht, aber schließlich doch auch diese Aneinanderreihung in sich schließt, Kraft und Richtung für sie hergeben muß. Man bedenke doch auch, daß die zu einem Lebensverlauf gereihten Inhalte, insofern sie rein von diesem Lebensprozeß her gesehen sind, durchaus den nur als Einheit zu bezeichnenden Charakter tragen können, während sie, von Sachbegriffen her gesehen, in die bunteste, zusammenhangloseste Zufälligkeit auseinandergehen. Das Leben hat eine ganz andere Logik als die Dinge, die Begriffe, die Ideen; aber eine nicht weniger bündige, nicht weniger die Elemente zu Einheit zusammenschließende. Vielleicht ist diese Differenz in den Formen beider Reihen begründet: daß das Leben seine Momente in realer K o n t i n u i t ä t verbindet, während alle rationale Logik ihre Verbindungen zwischen relativ in sich geschlossenen Elementen herstellt. In jener Kontinuität öffnen sich gleichsam die starren Grenzen des einzelnen Inhalts, sodaß er eine viel freiere, weitherzigere Vereinigungsmöglichkeit mit den anderen besitzt, als die verbegrifflichen Inhalte, deren Festgeformtheit mehr von einem Zusammenhang mit anderen übergriffen, als von ihm durchdrungen wird. Das anschaulichste Beispiel einer Existenz, deren vitale Logik es zu einheitlichster Entwicklung gestaltet, während ihre Inhalte sachlich angesehen, im ungeheuerlichsten, oft ganz unbegreiflichen Gegensatz stehen, ist Goethe. Nicht nur, daß alle möglichen praktischen und dichterischen, wissenschaftlichen und rein personalen Betätigungen, produktive und rezeptive Interessen, Offenheiten und Verschlossenheiten in ihm durcheinanderwirbeln, sodaß die Erfülltheit eines Tages oft absolut fremd gegen die des vorigen steht; sondern auch ihrem Wert nach lösen sich die meisterhaften und die ganz mißlungenen Produktionen, die tiefsten Einsichten und die wunderlichen Mißgriffe zo sufällig und zusammenhanglos ab, daß man aus ihnen selbst ihre Aneinanderreihung niemals begreifen würde. Allein, hat

man erst einmal den Rhythmus und das Gesamtbild dieses sich stetig wandelnden Lebens erfaßt, so spürt man in dieser Gegensätzlichkeit und Unlogik seiner Inhalte die wunderbarste Einheit. Gerade durch diese Stadien, dieses Auf und Nieder, diese Affinität des einander Fernsten hat sich, all dieses von innen und als Pulsierungen dieses einzigen Lebens angesehen, eine unabbiegbare Gesetzmäßigkeit verwirklicht, hat eine »geprägte Form lebend sich entwickelt«. An den Erscheinungen dieser Art, die alles Menschenleben durchziehen und in Goethe nur die höchste Spannung und die vollkommenste Entspannung ihrer Problematik besitzen, tut sich die ganze Rätselhaftigkeit des Verhältnisses zwischen Prozeß und Inhalt des seelischen Geschehens auf und legt nahe, dem ganzen scheinbar kontradiktorischen Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität — wie mancher anderen, als zwingend geltenden Alternative — die Gültigkeit für dieses Geschehen abzusprechen; vielleicht verläuft es in einer dritten Form, für die diese Entscheidung nicht notwendig ist, die wir aber noch nicht begrifflich erfassen können.

Uns aber geht hier die bloße Tatsache an, daß sich schon innerhalb des realen Lebensverlaufes Zuordnungen seiner Elemente zeigen, die der Einheit eines Sinnes folgen, unter Gleichgültigkeit gegen das in Hinsicht des Sinnes chaotische, in Hinsicht der Zeitfolge aber kontinuierliche Nacheinander des Erlebens; mit dieser sinngemäßen Knüpfung seelischer Entwicklungsreihen korrigieren wir gewissermaßen die Zufälligkeit, mit der das flackernde, inkohärente (gerade wegen seiner zeitlichen Kohärenz inkohärente) Leben sich aus den logischen oder sonstwie objektiven Reihen der Inhalte bald dieses, bald jenes Stück für seinen Aufbau herausreißt. Besteht hiermit nun auch eine Art Vorzeichnung oder Umrißgleichheit zwischen dem Erlebnis und der Historie, die gewisse Stücke aus jenem unter Einheitsbegriffen zusammenordnet, als einheitliche Entwicklung gelten läßt — so annulliert das doch keineswegs den Richtungsgegensatz in beiden. Indem jene psychischen Reihen sich durch Zurückgreifen über jeden Hiatus hinweg herstellen, wird ja erst ihre Verflechtung und damit der Zusammenhang und die Einheit des vorwärtsdrängenden Lebens ermöglicht. Die Historie aber isoliert gerade die einzelne Reihe, drängt das Lebensganze zurück, zu dem jede sich mit den anderen verwebt, fingiert gewissermaßen ein Leben, dessen Inhalte auf die Schnur *eines* Begriffes aufgereiht sind, während das wirkliche Leben gerade durch die unzähligen Unterbrechungen der Reihen entsteht, die ein fortwährendes Zurückgreifen, Darüberhingreifen mit sich bringen. Das gelebte Leben gleicht — mit allen Vorbehalten des Gleichnisses — einem Teppich, von dessen vielen Fäden jeder einzelne nur kurze

Strecken weit zutage liegt, während sein Uebriges an der Unterfläche läuft, jene Sichtbarkeiten kontinuierlich verbindend, bei dieser Funktion aber von den anderen, ebenso beschaffenen überdeckt wird; so erst zeichnet das Nebeneinander der Stücke das Muster, das in keinem einzelnen pro rata aufzufinden ist. Die Geschichte aber zieht den einen Faden ganz heraus, macht ihn, als kennte er keine Unterbrechung, sichtbar, und bringt dadurch freilich eine Kontinuität, aber kein Muster zustande.

Dennoch hat dies irgend eine symbolische Beziehung zum Leben, irgendwie ist dieses in die Form, die je ein Begriff bezeichnet, projiziert. Die Form seiner Wirklichkeit ist hier freilich verlassen, aber ein Allerallgemeinstes seines Wesens, wenn auch unkonkret geworden, ist in die begriffsgeleitete Reihung seiner Inhalte übergerettet. Denn wenn ich die politische Geschichte eines Herrschers, die religiöse Entwicklungsgeschichte eines Reformators, die Versuche, Fehlschläge, Erfolge eines Erfinders, die Rechtsgeschichte eines Volkes erzähle, ja die der Subjektseinheit ganz entbehrende Geschichte der Chemie oder der Baukunst — so ist doch die Reihung der aus dem Vollerleben herausgezogenen Inhalte eine von dem Lebensprinzip überhaupt getragene oder durchströmte, im Unterschied gegen eine systematische, auf die Erkenntnis des Sachgehalts als solchen hin orientierte Ordnung. Der Zusammenhang, obgleich von dem Apriori der objektiven Theorie gestaltet, ist doch sozusagen in seiner Qualität noch ein vitaler; er ist zwar von der, überhaupt nicht begrifflich erfassenden und erfaßbaren Lebenswirklichkeit schlechthin getrennt, nicht weniger aber doch auch von den Ordnungen theoretischer oder ästhetischer oder metaphysischer Art, die das Leben nicht einmal symbolisch oder nachträglich oder als Entwicklungsmotiv für die Synthesen oder das Verständnis seiner Inhalte in Anspruch nehmen. Das ist der spezifische Charakter der Geschichte als Erkenntnis, durch den sie sich sowohl von dem Erleben der Inhalte wie von deren rein sachlicher, gegen ihr Erlebtwerden gleichgültig gewordenen Erforschung und Systematisierung unterscheidet: sie hebt die Inhalte des Lebens aus dessen Verwebungsweise und kontinuierlicher Bewegtheit heraus und verknüpft sie, unter der Führung von Sachbegriffen und den Bedürfnissen des Erkennens genügend, zu neuen Sonderreihen; aber innerhalb dieser bleiben sie nun, fühlbar wirksam, Erzeugnisse des L e b e n s , Zeugnisse des Erlebens, sie haben die Nabelschnur, die sie mit dem Blutstrom des Organisch-Seelischen verbindet, nicht gelöst, wie die sachlich systematische Wissenschaft, die von dort aufgenommene innere Bewegtheit vibriert auch durch ihre jetzige Ordnung und schafft die, nur seelisch verständliche, Beziehung von Glied zu Glied. Sie ist die

einzigartige Gestaltungsweise, in der das Erleben, als Sinn und Bewegtheit, als Beseelung und Entwicklung nicht verloren ist, obgleich die Form, in die es seine Inhalte unmittelbar bringt, durch eine gänzlich andere, vom Wissensideal herkommende, ersetzt worden ist. Wenn jede Keimzelle eines Organismus mit allen vererbbaren Vergangenheiten des Geschlechts geladen ist und die Kräfte unabsehlicher Zukunft in sich trägt, ein stetig verbundenes Glied einer staunungslosen Entwicklung, so ist jedes Element einer geschichtlichen Reihe ein Symbol davon. Die Reihe ist so ausgewählt und konstruiert, daß jeder Punkt in ihr nur durch die vorhergehenden historisch verständlich ist und daß nur er die nachfolgenden verständlich macht. Nur eine solche Reihe definieren wir als eine historische, nur dies gibt ihr, obgleich sie ein begrifflich geistiges Gebilde, kein vitales ist, obgleich die Verbindung ihrer Glieder eine völlig andere als die vom Leben gestiftete ist, die unvergleichliche Beziehung zum Leben, das seine kontinuierliche Entwicklung auf ihre Reihen in tausendfacher Verteiltheit symbolisch übertragen hat. Gewiß ist die Geschichte eine Form, die durch die Kategorien ihrer Inhaltsordnung sich völlig von dem Erleben dieser Inhalte scheidet; allein Scheiden ist etwas anderes als von vornherein Gleichgültig-Sein. Trotzdem sie das Erlebte durch Sonderung und neue Synthese zu einem ganz neuen Gebilde macht, bleibt es doch für ihre Formen und Inhalte unverlierbar, daß sie zwar das Erleben hinter sich gelassen haben, aber immer Formen und Inhalte des Erlebten als solchen sind.

2. Wenn man dem im Vorangehenden berührten Verhältnis zwischen dem Leben als solchen und seinen Inhalten, die eigene Totalitäten bilden, weiter nachgeht, so ergibt sich unmittelbar, daß von den letzteren her gesehen die einzelnen Abschnitte des Lebens als Fragmente erscheinen. Die Erkenntnis, die selbst für den einzelnsten Gegenstand den kosmischen Totalzusammenhang fordert, für jeden Begriff die ganze Pyramide der über- und untergeordneten; die Sohöpfung künstlerische oder andere, über der wie ihr Astralleib eine immer nur zu ahnende Vollendung schwebt; das praktische Verhalten, von dem aus der Anspruch an ethische Kräftigung und Reinigung noch immer weitergeht — alles dies gibt das Bild ideell vollkommener Welten, durch die jedes einzelne Leben hindurchpassiert, bald dieses bald jenes Stück ihrer als seinen Inhalt realisierend. Insoweit dieser Inhalt in den sachlichen Zusammenhängen seiner jeweiligen Welt steht, harmonisch oder kontinuierlich ihrer Ganzheit eingeordnet, seinen Sinn und Umfang darin völlig auswirkend, ist er kein Fragment. Das wird er erst, wenn er, aus diesen ideellen oder realen Zusammenhängen gelöst, in der von ganz anderen Forderungen her erwachsenden Ganzheit

und Einheit eines Lebensverlaufes auftritt. Dieser erscheint nun aus Bruchstücken möglicher Erkenntnisse, möglicher Konsequentheit von Handlungsreihen, möglicher Vollendungen mannigfachster Art zusammengesetzt. Darum braucht das Leben an seinem eignen Sinn, seinen eigenen Triebkräften gemessen, noch keineswegs ein Fragment zu sein, selbst die Inhalte seiner einzelnen Abschnitte brauchten es nicht, da sie hier gleichsam in dem Lebensstrom aufgelöst und von vornherein durch diesen in ihrer Form bestimmt sind. Dennoch bleibt dem Leben auch von dieser Blickrichtung her der Fragmentcharakter nicht erspart. Einmal als ganzem, wenn es an seiner überzeitlichen Idee gemessen wird; aber darauf ist hier nicht einzugehen, weil es nicht auf eine historische Apriorität führt, wohl aber werden wir dies von anderen, als Fragmente charakterisierten Seiten des menschlichen Phänomens feststellen können. Daß solcher Charakter besteht, offenbart sich sehr oft nur an seiner Korrektur: gewisse geistige Vornahmen geben sich als »Ergänzungen« zu erkennen und von diesen gleichsam zurückrechnend, müssen wir ihren Kern, dasjenige, woran sie sich ansetzen, als Fragment bezeichnen.

Zunächst ergibt sich eine solche, von der Geschichtsbildung dann aufgenommene Ergänzung innerhalb der täglichen Praxis daraus, daß wir das Individuum dauernd unter allgemeinen Begriffen betrachten, als Bestandteil allgemeiner Kategorien auffassen, seien diese logisch-psychologischer, seien sie gesellschaftlicher Art. Gemäß instinktivem Eindruck oder genauerer Kenntnis, hält ein Mensch den anderen für klug oder dumm, großzügig oder kleinlich, sittlich oder gewissenlos, kurz für einen qualitativ bestimmten Typus Mensch. Nun versteht es sich freilich von selbst, daß ein Individuum nicht n u r klug oder dumm etc. ist, diese Bezeichnung vielmehr unzähliges an ihm unberücksichtigt läßt. Allein indem und vielleicht gerade weil sie eine Verkürzung des Menschen darstellt, erhöht sie die spezielle Nuance, in der er die Eigenschaft darstellt, in eine breitere Allgemeinheit; mit dem Urteil: er ist klug oder dumm, wird das Individuelle seiner Verstandesbeschaffenheit zu etwas Ueberindividuellem ergänzt; und werden zudem die einzelnen Gedanken und Handlungen, die die fragliche Qualität tragen, gewissermaßen über den Kopf aller anderen zu einer einheitlichen Färbung des ganzen Menschen zusammengefügt, die tatsächliche Diskontinuität der Momente seines Wesens und seiner Geschichte, die wirklich diese Qualität tragen und offenbaren, werden prinzipiell für ihn zu einem Immer und Ueberall ergänzt. In den praktischen Beziehungen zu den Mitlebenden ist dafür gesorgt, daß solche Ergänzungen der Teilaspekte einer Existenz ein bestimmtes Maß halten, sich gegenseitig korrigieren, vor allem erinnert der Totalein-

druck der lebendigen Persönlichkeit immer daran, daß sie nicht auf das Schema einer allgemeinen Kategorie zu reduzieren ist. Sobald sie aber in der historischen Perspektive steht, die unmittelbar überhaupt nur einzelne Beschaffenheiten oder Kraftäußerungen sichtbar macht, ist die Ergänzung des So-Gesehenen zu einem Gesamtphänomen eigentlich unvermeidlich, indem das unendlich Komplizierte, schillernd Flutende des individuellen Lebens von einem mehr oder weniger allgemeinen Begriff überdeckt ist. Denn jede einseitig herausgehobene Qualität eines solchen Lebens ist etwas Allgemeines, mit vielen Geteiltes, individuell ist nur der Totalumfang eines Lebens mit all seinen Mannigfaltigkeiten oder auch Widersprüchen. Und das wird auch dadurch nicht geändert, daß sich eine Persönlichkeit in unserem historischen Wissen unter mehrere solche allgemeinen Begriffe stellt, zu denen fragmentarisch gegebene Züge sich ergänzen. Diese liegen dann gewissermaßen übereinander oder nebeneinander, das Individuum steht unter mehreren Allgemeinheiten, von denen jede aber die Ausweitung einer partikularen Festgestelltheit zur Färbung der Gesamtpersönlichkeit ist. Man mache sich doch klar, wie geringfügig und isoliert, gegenüber dem unabsehlichen Reichtum eines wirklichen Lebensverlaufes, dasjenige ist, was man von der Mehrzahl der historisch gewußten Persönlichkeiten wirklich weiß. Allein mit eben diesem begnügen wir uns nicht, sondern diese Einzelheit, meistens nur eine Ausladung der Persönlichkeit, mit der sie in ein großes überpersönliches Geschehen hineinragt, wächst zum Gesamtcharakter der Persönlichkeit überhaupt aus. Denn es gehört zu den apriorischen Funktionen, durch die der Mensch zur Vorstellung des anderen Menschen wird, daß er ihn als Lebensganzheit vorstellt, gleichviel welchen Umfang das dazu verfügbare Material hat. Aber gegenüber dem Lebendigen und gegenüber dem historischen Menschen geschieht dies in zwei prinzipiell verschiedenen Griffrichtungen. Das Bild des ersteren gestalten wir nach einer eigentümlichen Intuition, die uns, oft auf den ersten Blick, seine Totaleinheit zugängig macht — zutreffend oder verfehlend, scharf umrissen oder verschwimmend, klar bewußt oder dumpf instinktmäßig. Irgend ein wahrgenommenes Faktum seines Lebens mag uns hierbei leiten, meistens aber wird umgekehrt Bild und Deutung seiner einzelnen Wesensäußerungen von diesem einmal gewonnenen Aspekt seiner Wesenswurzel her geformt. Die historische Blickbahn aber, der dieser Ausgangspunkt versagt ist, muß den entgegengesetzten wählen: das überlieferte einzelne Verhalten, dessen Charakterqualität wirklich »ergänzt«, das heißt zum Charakter jenes Ganzen, jener geschlossenen Persönlichkeits-Einheit verbreitert oder vertieft wird. Natürlich sind diese Gegenrichtungen in solcher Schärfe

nur begrifflich geschieden. Das tatsächliche Erkennen auch des gegenwärtigen Individuums ist fortwährend von der eben bezeichneten Vorstellungsweise durchflochten; sie gehört zu den Einstellungen, mit denen wir, jenseits aller wissenschaftlichen Absichten, Historiker sind; gerade wie umgekehrt auch im geschichtlichen Erkennen jenes intuitive, jenseits aller faktischen Einzelheiten gestaltete Wissen um die lebendige individuelle Ganzheit wirksam und unentbehrlich ist. Hier aber erscheint die angedeutete Ergänzung der gegebenen Teilerscheinung zu einem ihr nachgefärbten Totalcharakter des Individuums als eine der formalen Notwendigkeiten, die sich aus dem Verhältnis des Geistes zur Wirklichkeit, wenn er aus dieser Geschichte bilden will, ergeben.

Das Allgemeine, aus dem heraus die Ergänzung erfolgt, war hier psychologischer Natur; es ist aber in anderen Fällen sozial bestimmt, auch dies im Historischen die Fortsetzung eines Verfahrens, mit dem die Lebenspraxis fortwährend ihre eigenen inneren Voraussetzungen gewinnt; nur daß die Geschichte es aus den Zusammenhängen und der dienenden, zweckhaften Rolle innerhalb jener Praxis löst, die das zu gewinnende Bild seltener zu Reinheit und Selbstgenugsamkeit kommen läßt. In einer ganz unabschätzbaren Zahl von Fällen, wo, in irgendwelchen Kulturverhältnissen, Individuen miteinander zu tun haben, scheint es unvermeidlich, daß für ein jedes von ihnen das Bild des anderen durch dessen soziale Stellung mitbestimmt ist. Mit einem Geistlichen oder einem Offizier, einem Professor oder einem Künstler redend, lassen wir die gefühlte Zugehörigkeit zu seinem Stand auf unser ganzes Verhalten zu ihm, sozusagen reflektorisch einwirken, und zwar — worauf es hier ankommt — über dasjenige Maß hinaus, in dem der Beruf und was zu ihm gehört, zu inneren Momenten der Persönlichkeit selbst geworden sind. Um den Einzelnen schwebt die soziale Schicht, die ihn umfaßt, die allgemeine Lebenssphäre, die er mit seinen Berufsgenossen teilt, wie ein ideeller Dunstkreis, der das Benehmen des darin Eintretenden irgendwie abstimmt. Wir sehen diese Person garnicht in ihrem rein individuellen Umriß, sondern wie durch einen Schleier, gewebt aus den Allgemeinheiten seiner Situation, der jenen Umriß einigermaßen auflöst, ja, ihn im Maße der Unbekanntheit mit der wirklichen Persönlichkeit oft verschwimmen läßt. Diese Verallgemeinerung des Individuellen, die in tausend Abwandlungen und Analogien dieser dürftigen Andeutung jedes Gegenwartsleben durchziehen, gewinnen nun für die historische Bildgestaltung eine viel prinzipiellere Wichtigkeit. Während wir den Mitlebenden, der in irgendeiner sinnlichen oder geistigen Weise unsere Gegenwart berührt, wenigstens vor uns hinstellen *können*, herausgehoben

aus allem, was um ihn herum und nicht nur er selbst ist, isoliert wie eine Porträtplastik, — ist der in die Vergangenheit hinein erblickte Mensch für uns sehr viel unlösbarer in die Zusammenhänge s e i n e r Gegenwart verflochten, er kann uns nie inkognito entgegentreten wie jener, sondern damit er überhaupt für uns ein Etwas sei, wissen wir, besser oder schlechter, aber jedenfalls irgend wie, w a s er gewesen sei, Staatsmann oder Krieger, Arzt oder Priester, Abenteurer oder Händler oder sonst irgend etwas. Er wird also sogleich von einer allgemeinen Kategorie her eingeführt, er wird uns überhaupt nur in einem Licht sichtbar, das von seinem Beruf, seiner Stellung, seiner Leistung ausgeht, kurz von der Bedeutung, die er für ein Allgemeines, ihn Umgebendes oder jedenfalls innerhalb eines solchen hat. Unzählige Male wächst er uns überhaupt nur aus den Strahlen dieses Lichtes zusammen. Wenn uns die Gestalten der Vergangenheit so oft — und keineswegs nur die eigentlichen Heroen — eine eigentümliche Größe, einen Umfang, über den der empirisch erlebten Menschen hinaus, zu haben scheinen, so liegt mindestens eine Teilursache davon wohl hierin, daß statt eines in seiner Umschriebenheit unzweideutigen empirisch-individuellen Wesens ein zunächst von einem gesellschaftlichen Allgemeinbegriff her erschautes sich darbietet. Es ist die begrifflich widerspruchsvolle Kombination in der historischen Gestalt, daß sie gegenüber der unmittelbar erlebten, in tausend Nuancen und Bewegtheiten spielenden, einen knapperen Umriß zeigt, eine strengere Stilisierung, eine genauere Beschränkung auf das Wesentliche; und zugleich jenes leicht Verschwimmende, im Kontur Aufgelockerte, das nicht nur die Folge des zeitlichen Abstandes ist — wie sie der optisch verunklärenden Folge des r ä u m l i c h e n Abstandes entsprechen würde, — sondern jener Sphäre von Allgemeinbegrifflichkeiten entstammt, die den eigentlichen Persönlichkeitspunkt der nicht erlebten, sondern nur historisch gewußten Persönlichkeit umkleiden, ihn ersetzen oder ergänzen — mögen es nun die vorerwähnten psychologischen Begrifflichkeiten sein oder die gesellschaftlichen, die als Beruf oder Position, als Leistung oder als Reaktion des engeren oder weiteren Kreises das Individuum zwar historisch festlegen, aber es über seine wirklich individuelle, von innen her gesetzte Wesensgrenze in ein irgendwie Allgemeineres erweitern.

Insoweit diese Bildungen nun zum Typus der »Ergänzungen« gehören — da sie der historischen Persönlichkeit eine Umfangsvergrößerung, Abrundung nach oben hin geben, ja durch dies Verfahren, über seine Gegenwartsverwendung hinaus, die historische Persönlichkeit als solche erst möglich wird — bedeuten sie gewisse Hinzufügungen zu dem bloß individuellen, fester umschriebenen (obgleich i n

sich mehr fluktuierenden) Bilde der Person, wie es sich am Erlebniseindruck gestaltet. Man könnte sie daraufhin, obgleich sie keine Interpolationen sind, keine Hypothesen von Zwischenstücken, doch mit diesen in eine Kategorie bringen. Nun aber gibt es eine Ergänzung im Sinne der Herstellung eines Ganzen, die ein solches nicht durch Hinzufügung, sondern in genauer Beschränkung auf das Gegebene zustandebringt. Das Gegebene bedeutet hier die Summe der direkten und indirekten Zeugnisse einer Zeit, die einer späteren bekannt werden und es dieser ermöglichen, jene frühere historisch zu erkennen. Würde man nun diese Dokumente in ihrer vollen Gegebenheit nebeneinanderstellen, so wäre dies ersichtlich noch keine Geschichte jener Zeit. Sind wir uns darüber klar, daß eine solche nur durch ein weiteres, vom Subjekt ausgehendes Verfahren zustande kommt, so entsteht eben die Frage, welche Geformtheiten durch dieses Verfahren denn an jenem bloßen Material auftreten, indem es zur Geschichte wird. Der Begriff der Form bezeichnet nur das abschließende oder umfassende Ziel des Verfahrens; innerhalb seiner bedarf es an allen Ecken und Enden materialer Hinzufügungen, eingeschobener Verbindungen, untergelegter, aus dem Material nie exakt beweisbarer Grundvorgänge seelischer oder anderer Art. Aber genau angesehen entsteht auch dadurch noch nicht eine Ganzheit, sondern doch auch nur ein Material, ein solches freilich, das der Anwendung der Formganzheit keine Schwierigkeiten mehr entgegensetzt. Ersichtlich aber ist der Unterschied gegen den ursprünglichen Materialkomplex nur ein relativer. Denn eine absolute Kontinuität der Stücke ist, da jedes von ihnen irgendwie selbständig und begrifflich geschlossen ist, doch nicht zu erreichen und welcher Abstand zwischen den einzelnen klein genug ist, damit sie sich der Ganzheitsfunktion fügen, hängt von den Ansprüchen an die Vollkommenheit des resultierenden Gebildes, von allen möglichen Gewöhnungen und Vorurteilen ab. Es gibt gar keine Unvollständigkeit eines irgendwie synthetisierten Materials, bei der dieses nicht doch schon als Ganzheit angesprochen wäre, gar keine Vollständigkeit, die nicht doch als ungenügend, die absolute Ganzheit unterbrechend, empfunden wäre. Nicht betroffen von dieser Relativität sind natürlich diejenigen Gebilde, deren Ganzheit von vornherein durch ihren numerischen Begriff festgelegt ist: 32 Figuren sind eben unter allen Umständen ein ganzes Schachspiel, 25 Buchstaben unser ganzes Alphabet. Allein solche absolute Ganzheit ist nur möglich, wo wie hier eine einheitliche Idee in sich schon die Maße enthält, die von einer Wirklichkeit nur rekapituliert zu werden brauchen, um diese zu einer ganzen zu machen. Diese mechanisch oder analytisch gesicherte Bestimmung aber versagt an Fragen wie:

was wir von einer Epoche wissen müssen, um ein Bild ihrer Ganzheit zu haben, welche Charakterzüge das Wesen eines ganzen Menschen umschreiben, welche Summe von Indizien uns einer Tatsache »ganz« sicher machen, welche Zweige einer staatlichen Organisation wir kennen müssen, um zu sagen, daß wir diesen Staat in seiner Ganzheit begreifen und unzähliges ähnliche. Hier besteht nun eine Neigung und eine außerordentliche instinktive Geschicklichkeit, die gegebenen Einzelheiten so anzuordnen, daß das herauskommende Bild uns als lückenlose Ganzheit erscheint. Dies offenbart sich in weitestem Maß auch auf nichthistorischen Gebieten. Ein junger Mensch etwa, dem die ungeheuer ausgedehnte Bedeutung der sexuellen Tatsachen für die menschlichen Existenzen noch verborgen ist, wird dennoch alles Geschehen um ihn herum im großen und ganzen zu verstehen meinen; er wird sich aus den Handlungen der Menschen ein irgendwie geschlossenes Bild machen und zu ihm jenen Faktor nicht brauchen, ohne den doch, wenn man ihn einmal kennt, das Verständnis der Menschenwelt allenthalben lückenhaft ist. Als noch niemand etwas von Elektrizität wußte, glaubte man doch, an den schon bekannten Kräften des Universums ein prinzipiell ununterbrochenes Verständnis seiner zu besitzen. Ebenso schienen die Faktoren des historischen Kosmos eine befriedigende Geschlossenheit zu bieten, bevor man von der Bedeutung der wirtschaftlichen Kräfte und Formen für die gesellschaftliche Gesamtverfassung eine Vorstellung hatte. Und nur ein geistiger Gegenwartschauvinismus könnte sich dagegen wehren, daß, was uns als prinzipielle Vollständigkeit unseres Weltbildes erscheinen will (und selbst dann so erscheinen will, wenn seine Ergänzungsbedürftigkeit in unzähligen Einzelheiten zugegeben wird), nur dieser merkwürdigen Plastizität unserer Erkenntniselemente verdankt wird, mit der sie sich jeweils spaltenlos aneinander zu schließen scheinen, um unserm Ganzheitsbedürfnis zu genügen. Ersichtlich äußert dieses sich hier, wo es sich an jedem zufälligen Status des Gegebenen befriedigt, viel souveräner als wo es durch Einschiebung hypothetischer Zwischenglieder das Material selbst schon der Vollständigkeitstendenz gefügiger macht. Die Vollständigkeit des Realen ist von der »Idee« abhängig: ein halber Kreis ist unter der Idee des Halbkreises etwas Ganzes, aber nicht unter der des Kreises. Keiner Wirklichkeit ist an und für sich anzusehen, ob sie ein Ganzes oder ob sie ergänzungsbedürftig ist, sondern dies entscheidet sich für ein gegebenes Material erst durch unsere Bestimmung, was uns jetzt als ideelle Einheit gelten soll; wobei freilich die Art unserer Ideenbildung es mit sich bringt, daß gewisse Wirklichkeitskomplexe sich ohne weiteres unter Einheitsideen ordnen und ihre Ganzheit daraufhin als immanentes Verhältnis ihrer

Bestandteile erscheint. Während man dies am ehesten für das Kunstwerk behaupten möchte, dessen Wesen von vornherein in der anschaulichen Einheit von sonst gegeneinander zufälligen und zusammenhanglosen Elementen besteht, lehrt uns ein Blick auf die ungeheure Verschiedenheit dessen, was verschiedene Epochen und Individuen für die Einheit des Kunstwerkes fordern, daß eben auch hier nicht die Sache selbst, sondern die herangebrachte Idee über die Ganzheit jener entscheidet. In einem andern Schnitt zeigt dies die menschliche Persönlichkeit, die einerseits als Mikrokosmos empfunden wird, das heißt als das Gegenbild der einzigen absoluten Ganzheit — andererseits aber als das denkbar Fragmentarischste, ein Bündel psychischer Zufallsereignisse, hergeweht aus allen Windrichtungen von Natur und Geschichte; gerade der Radikalismus der Einheitsforderung an uns läßt hervortreten, wie wenig wir Ganze sind, bis zur Sehnsucht nach einer postexistenzialen »Vollendung«. Ist mit alledem die Tendenz auf Herstellung von Ganzheiten ein allgemeines geistiges Verfahren, so äußert es sich an dem geschichtlichen Material mit einer besonderen Prinzipienmäßigkeit. Alle in einer Gegenwart oder in einer Zeitlosigkeit gegebenen Inhalte könnten ihrem Begriff nach sich zu Ganzheiten aneinanderfügen. Das System der chemischen Elemente könnte vollständig sein, die Statistik könnte die ganzheitliche Gliederung der Gesellschaft erfassen, die Lexikographie könnte den gesamten Wortschatz einer lebendigen Sprache registrieren. Nur Unzulänglichkeiten, deren Grund nicht in der Natur des Materials selbst liegt, lassen diese Erkenntnisse Fragmente sein, und unser Ganzheitsstreben an ihnen relativ erfolglos. Ein Komplex aber, dessen Material zwar einst lebendig war, aber verschwunden und nur durch auf uns gekommene Ueberlebsel rekonstruierbar ist, kann sich prinzipiell unserer Erkenntnis nicht als Ganzheit geben, er muß für sie Fragment bleiben, gleichviel von welcher synthetischen Idee aus auch seine Ganzheit bedingt wäre. Die Zufälligkeit der Ueberlieferung, die Diskontinuität der Stücke, die aus dem gelebten Leben heraus ihren Inhalten nach bewahrt oder nach Indizien herstellbar sind, ist überhaupt nicht zu überwinden. Die Ganzheitsbildung ist als eine mit dem Material spontan verfahrende Funktion hier also mit der Art dieses Materials viel unmittelbarer, viel innerlicher notwendig verbunden als innerhalb einer nichthistorischen Erkenntnis. Ja, der Unterschied ist vielleicht kein nur gradueller. Alles was uns gegenwärtig, aktuell lebendig ist, hat eine gewisse Sphäre um sich herum, mit der es sich über seinen begrifflich ausdrückbaren Inhalt weitererstreckt und die wir, ohne es uns weiter mit Worten klar zu machen, als ihm selbstverständlich zugehörig, von ihm ausgehend

empfinden. In der physischen Nähe eines Menschen[1]), weiterhin, in einen geselligen Kreis oder in eine Versammlung eintretend, fühlen wir, mit mehr oder weniger Bewußtsein, eine ganz bestimmte Atmosphäre, den Luftton eines über die tastbaren Grenzen seiner Träger hinüberflutenden Lebens; ja, in einer Stadt oder sogar einem Lande, insbesondere einem fremden, weht uns dieser charakteristische Lebenshauch, hier natürlich aus hundert minimen Eindrücken zusammenrinnend, als etwas Einheitliches und auf konkrete Einzelheiten gar nicht zurückführbar, entgegen. Nur das Lebendige, in seiner Gegenwärtigkeit Empfundene, ist von solcher, unbestimmbar weithin wirkenden Atmosphäre umgeben; sie vermittelt ersichtlich eine Art von Kontinuität zwischen den Lebenden und hilft den Eindruck des Individuums über seine Einzelheiten, Widersprüche, primären Zusam-

---

1) Ich bin — natürlich ohne die Möglichkeit eines Beweises — überzeugt, daß das menschliche Individuum da sozusagen noch nicht zu Ende ist, wo unser Gesicht und Getast seine Grenzen zeigen; daß vielmehr darüber hinaus noch jene Sphäre liegt, mag man sie sich substanziell oder als eine Art von Strahlung denken, deren Erstreckung sich jeder Hypothese entzieht und die genau so zu seiner Person gehört oder sie bildet, wie das Sichtbare und Tastbare des Leibes. Zu diesen verhält sie sich wie zu den Farben den Spektrums die ultraroten und ultravioletten Strahlen, die wir auch nicht sehen, ohne daß darum ihre Wirksamkeit zu bestreiten wäre. Die eigentümliche, mit den verschiedensten Vorzeichen stattfindende Beeinflußtheit, die wir in der physischen Nähe eines Menschen fühlen und die in seiner, den »fünf Sinnen« zugängigen Erscheinung keine hinreichende Ursache findet, kann ich mir nicht anders erklären als durch das Eintauchen in diesen ultramateriellen Wirksamkeitsumkreis, den er mit sich führt. Es ist damit durchaus nichts Mystisches gemeint, sondern etwas prinzipiell innerhalb möglicher Erfahrung und unserer auch sonst gültigen Erkenntnismethodik Liegendes, das nur einer Verfeinerung dieser Methodik bedarf. Als so außerordentlich wichtig für alles reale Gemeinschaftsleben mir dieser Bestandteil der individuellen Existenz erscheint — die rätselhafte Erscheinung des Prestige, die gar nicht zu rationalisierenden Antipathien und Sympathien zwischen Menschen, das häufige Gefühl, von dem bloßen Dasein eines Menschen gewissermaßen eingefangen zu sein und viel anderes, auch in den historisch gewordenen Vorgängen oft Entscheidendes, mag auf ihn zurückgehen —, so entzieht sie sich ersichtlich der Ueberlieferung und Rekonstruktion mehr als die den »fünf Sinnen« zugängigen und deshalb einen Sprachbegriff besitzenden Beschaffenheiten der Person. Immerhin ist sie wahrscheinlich mit diesen letzteren, mit denen zusammen sie ja die Ganzheit des Menschen bildet, in irgendeiner, jeder Vermutung freilich sich jetzt noch entziehenden Art verbunden, so daß uns manchmal aus dem, was von einem Menschen überlebt, seiner Rede, seinen Taten, der Schilderung seiner Erscheinung ein Schimmer dieses erweiterten Seinsbezirkes berührt. Am entschiedensten gelingt es dem großen Porträtisten, ihn in seiner Assoziation mit der sichtbaren Erscheinung festzuhalten; zuhöchst gegenüber den vollkommensten Rembrandtporträts sind wir in einen förmlich somatisch fühlbaren Existenzkreis der Person gebannt, dessen Radius weder deren bloße Anschaulichkeit noch irgendeine von dieser abgelesene Geistigkeit abreicht, und den uns sonst nur das lebendig Gegenwärtige spüren läßt.

menhangslosigkeiten hinweg zu einer Ganzheit abzurunden. Für den Vergangenen aber fällt dies Allgemeine fort, Individuen wie Mehrheiten stehen uns in der harten Umrissenheit dessen, was wir als konkrete Einzelheiten von ihnen wissen, gegenüber, der Luftton, den nur das Leben ausstrahlt, ist nicht um sie und kann sie deshalb nicht in eine Totaleinheit verweben. Eine solche ist hier also nur durch ein genaues Aneinanderfügen der Stücke zu gewinnen, diese müssen so gestellt oder auch in ihren Umrissen leise so umgestaltet werden, bis sie möglichst wie nahtlos ineinanderpassen und damit die Kategorie der Ganzheit an sich in Funktion treten lassen. Das Beispiel im größten Stil hierfür ist wohl der fünfte Band von Mommsens römischer Geschichte. Hier ist wirklich aus bloßen Fetzen der Ueberlieferung, allerdings mit eingeschobenen Stücken, oft aber durch bloße Anordnung ein Ganzes hingestellt, das Mommsen selbst freilich nur als das Surrogat eines Ganzen bezeichnet, wie es durch die Phantasie zu gewinnen sei. Allein genau genommen ist eben *jedes* historische Bild in diesem Sinne Surrogat eines Ganzen. Denn was Mommsen hier Phantasie nennt, ist im wesentlichen jene Spontaneität der Ganzheitsbildung, deren wir zwar in keiner theoretischen Provinz, am wenigsten aber in der historischen entraten können. Welche Beschaffenheit und welches Maß des Materials freilich die Ganzheit als erreicht anerkennen läßt, wird nur subjektiv und von Fall zu Fall entschieden; aufrichtigerweise muß man zugeben, daß es ein *Gefühl* ist, eine Art geistigen Augenmaßes, das statt objektiver Kriterien über diese Erreichtheit entscheidet. Auch richten sich die Forderungen für ein Totalitätsbild oft genug nach dem Maße des Erreichbaren, was zwar der allgemein menschlichen Anpassungsfähigkeit, aber eigentlich nicht der methodischen Idee entspricht. So, wenn ein durchaus besonnener Forscher über die Koloniegründungen Philipps von Mazedonien sagt, wir hätten betreffs ihrer nur »wenige und verstreute Notizen, die uns den Zusammenhang seiner kolonisatorischen Pläne nur ganz im allgemeinen ahnen lassen« — und dann, nach Erwähnung von drei, zum Teil noch problematischen Angaben fortfährt: wir bekommen damit »den Einblick in eine großartige kolonisatorische Politik«.

Von den vielerlei Modifikationen, unter denen sich die historische Ganzheitsbildung vollzieht, will ich nur noch zwei charakteristische anführen. Ihr Gelingen ist unter anderm davon abhängig, daß das Zentrum oder der Gesichtspunkt, *von dem aus* das Material sich zur Ganzheit zusammenschließt, richtig gewählt wird. Es ist zum Beispiel eine Entwicklungsgeschichte Shakespeares herstellbar, die ein Aufsteigen oder auch einen Rhythmus von Stilentfaltung und Mittel-

erweiterung, Sprachherrschaft und Problemvertiefung zeigt. Gewiß steht jedes der Dramen in der Geschlossenheit des Kunstwerks diskontinuierlich neben dem andern. Allein ihre objektiven Qualitäten gestatten eben die Anordnung, die durchlaufend der Beobachter jenes Ansteigen oder Alternieren als eine Kontinuität fühlt; wir projizieren diese in den Schöpfer, sehen gleichsam die ununterbrochene Linie eines schöpferischen Lebens, deren Richtung von den Werken wie von einzelnen Punkten festgelegt ist. Wollten wir aber Shakespeares Entwicklungsgeschichte als eigentliche Biographie konstruieren, als Entfaltung und Periodik der Gesamtpersönlichkeit und aus deren ganzer, innerlich-äußerlicher Lebensbreite die Entstehung, Art und Skala der einzelnen Werke verständlich machen — so würde das Material dafür versagen und keinerlei Ganzheit ergeben. Man kann — und dies scheint mir ein höchst wichtiges Moment — einem historischen Komplex nie rein formal, aus dem immanenten Verhältnis seiner Teile ansehen, ob er eine Ganzheit bildet. Vielleicht ist dies überhaupt nur dem einzelnen lebendigen Organismus und dem Kunstwerk gegenüber möglich. Jener, der seine Form von innen heraus bestimmt, trägt allerdings in der selbstgenugsamen Wechselwirkung seiner Teile das Kriterium seines Ganz-Seins in sich selbst; für das Kunstwerk gilt das gleiche, indes nur soweit es auf seine rein artistische Formalität hin betrachtet wird, was in der Musik, der Architektur, dem Ornament ohne weiteres geschehen kann — auf darüber hinausgehende Bedeutungen und Werte hin angesehen, bedarf auch das Kunstwerk einer irgendwie von außen herangebrachten Idee, nach der seine Ganzheit oder Unvollständigkeit bemessen wird. Wo aber, wie in der historischen Ueberlieferung, von vornherein nur isolierte Elemente vorliegen, ist dies durchgängig erfordert. Und die Zufälligkeit des Verhältnisses zwischen dem gerade vorhandenen Material und den uns wesentlichen Ideen bewirkt, daß man jenem nicht von vornherein, sondern erst nach der Wahl einer heranzubringenden Idee ansehen kann, ob und inwieweit es sich zum Bilde einer Ganzheit zusammenschließt.

In einer anderen von den Ebenen, in denen die Wege zur historischen Ganzheit laufen, liegt das allem bisher Angeführten entgegengesetzte Verfahren: das Weglassen von Elementen. In eine Darstellung, die überhaupt mehr ist als bloße Mitteilung des urkundlichen Materials, nimmt der Historiker das »Unwichtige« nicht auf. Sieht man aber genauer zu, was mit diesem scheinbar nur den Eigenwert des Materialstücks angehenden Begriffe gemeint ist, so bezeichnet er oft ein solches, das den Zusammenschluß der übrigen zu einer Ganzheit stören würde. Wie der Historiker einerseits mehr sagt, als er genau genommen weiß, weil die einmal angenommene Idee des Ganzen

ihn berechtigt, die Lücken der Ueberlieferung durch Interpolation und Zurechtbiegen der Stücke, bis sie ineinanderpassen, auszufüllen — so sagt er auch weniger als er weiß, wenn ein gewußtes Stück innerhalb der Ganzheit eine tote Stelle, nicht auf die führende Idee hin orientiert wäre. Widerspräche es ihr geradezu, so wäre zu überlegen, ob sie aufgegeben werden muß oder ob jenes Stück zu verwerfen ist. In jedem dieser Fälle ist die Erhaltung der Ganzheit bestimmende Forderung, und hier handelt es sich um denjenigen, wo ein Stück der Ueberlieferung nicht aus materialen Gründen ausgeschaltet wird, sondern aus dem formalen: daß es sich in die herzustellende Ganzheit nicht als positiver Beitrag einfügen will. Wer zum Beispiel eine philosophiegeschichtliche Darstellung der Lehre Heraklits geben will, wird von den Fragmenten diejenigen benutzen, die, von der einmal gefaßten Idee der philosophischen Grundanschauung Heraklits aus, sich zu einem Ganzen zusammenschließen lassen. Er würde aber dessen Bild durch einen sinnlosen Hiatus zerbröckeln, wenn er etwa die überlieferte Aeußerung Heraklits, daß die Seelen im Hades riechen oder daß Schweine sich im Kot baden, Vögel aber im Staub — in diese Darstellung einfügte. Indessen wäre es nicht prinzipiell (wenn auch wohl tatsächlich) ausgeschlossen, daß die ganze Lehre eines Tages von einer andern Grundidee her erfaßt würde, von der aus gesehen diese Fragmente sich etwa als symbolische Ergänzungen dem einheitlichen Zusammenhang der Lehre einfügten; an ihrer Stelle würden dann vielleicht andere, die für die jetzige Ganzheit notwendige Glieder sind, ausgeschaltet werden.

Am unverkennlichsten ist das historische Prinzip des Weglassens um der Ganzheitsform willen und die Wichtigkeit seiner Modifikation angesichts der Verschiedenheiten des Umfangs, in dem eine und dieselbe Geschehensperiode dargestellt wird. Der siebenjährige Krieg, auf hundert Seiten erzählt, fordert nicht nur gegenüber einer Darstellung auf tausend Seiten eine Komprimiertheit des Ausdrucks, sondern das radikale Weglassen von soundsovielen Einzelheiten. An dieser Selbstverständlichkeit ist uns hier wichtig, daß diese und jene von solchen Einzelheiten, in die kurze Darstellung eingefügt, gerade deren Ganzheit zerreißen würde. Innerhalb der historischen Formgebung verzahnen sich, bei gegebenem Verhältnis zwischen Gesamtumfang und Gesamtgeschehen, nur Geschehnisse bestimmter Größendimensionen. Was unterhalb dieser bleibt, fällt aus der Verbindung heraus und schafft eine Lücke in ihr, während es bei Aenderung jenes Verhältnisses gerade als Verbindung dienen kann. In jenem ersteren Fall nämlich wirkt es als Anekdote, die durchaus das Gegenteil des historischen Prinzips darstellt. Denn dessen Wesen ist der Zusam-

menhang der Ereignisse. Gewiß müssen sie auch unabhängig von ihm und ihrem selbständigen Inhalt nach gewisse Bedeutsamkeiten besitzen, um in das historische Blickfeld einzutreten. Allein abgesehen davon, ob diese Bedeutsamkeiten nicht etwa in wirklichen oder potentiellen Zusammenhängen bestehen, in Vergangenheiten, die sich an diesem Punkt konzentrieren, Zukunftserfolgen, die von ihm ausstrahlen — davon noch abgesehen und den Eigenwert dieses Wirklichkeitsmomentes zugegeben, wird er doch zum historischen erst durch Einstellung in eine vielgliedrige Kette weiterer Momente, durch die Fühlbarkeit des Lebensstromes, der die Ereignisse durchflutet und jedes mit jedem verbindet. Die Anekdote aber bedeutet die herausgehobene Pointiertheit eines einzelnen als solchen, die Vergleichgültigung der Kontinuität, in der es steht. Auch wenn sie ein historisches Subjekt hat, so liegt doch der Akzent des Interesses an ihr auf dem Amüsanten oder Charakteristischen, dem Exzeptionellen oder Ergreifenden ihres Inhaltes als eines selbstgenugsamen Bildes: dies allein ist das Motiv ihres Erzähltwerdens. Innerhalb eines dargestellten Ganzen eine Einzelheit als solche zu empfinden, zeigt an, daß sie sich aus dessen Rhythmus oder allgemeinen Dimensionen in diesem Sinne isoliert und das Ganze dadurch zerbröckelt; was sie, ohne eigene Aenderung, bei einem durchgehenden Maßstab von größeren Dimensionen und breiterer Fülle nicht bewirken würde. Es ist sehr lehrreich, die Verwertung der mit dem Charakter der Anekdote überlieferten Einzelheiten bei den wirklich großen Historikern zu betrachten. Hier hat sie niemals jene abkapselnde Zuspitzung, in der sie als um ihrer selbst willen erzählt erscheint, und den sie sofort annimmt, sobald die allgemeinen Abmessungen des Darstellens nicht auf solches Detail eingerichtet sind. Sie wird vielmehr nur vom Standpunkt und im Interesse der Ganzheit des Dargestellten aufgenommen und muß weichen, sobald sie sich diesem Ganzen, dessen Dimension seinen Stil bestimmt, nicht einfügt, sondern auf das selbstzufriedene Interesse an ihrem Inhalt hin einen Platz beansprucht. Aufs schärfste tritt hier der Gegensatz von Geschehen und Geschichte hervor. Das Geschehen überhaupt ist eine Ganzheit in der, objektiv betrachtet, kein Element ausfallen kann und in deren Kontinuität jedes reale Element die unentbehrliche Brücke zwischen dem vorhergehenden und dem folgenden ist. Die Ganzheit aber, die die Geschichte herstellt und als die sie sich darstellt, ist variabel und gewissermaßen elastisch. Dem Zufall des überlieferten Materials preisgegeben, ist sie oft aus diesem nur durch die Einschiebung von Zwischenstücken zu gewinnen, manchmal aber nur durch die Ausschaltung überlieferter Materialstücke. Indem die Extensität der gewählten Darstellungsform von sich aus die höchst wechselnden Maße be-

stimmt, in denen Einzelheiten in sie hinein gehören oder in das Jenseits der Geschichte, das Anekdotische, fallen; indem allein durch diese Variabilität von Ausschaltungen die »Ganzheit« der jeweiligen Darstellung erreicht wird — bestätigt sich von neuem die Autonomie der Form Geschichte gegenüber der Form Geschehenswirklichkeit.

3. Es ist sehr merkwürdig, daß einer unserer angewendetsten, praktisch und theoretisch unentbehrlichsten Begriffe: Gegenwart — seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach von einer schwer ins reine zu bringenden Undeutlichkeit ist. Sein logisch genauer Sinn ist zwar nicht zweifelhaft: das schlechthin Punktuelle der Zeit, von dem aus jegliche Zeitausdehnung, also eigentlich jede Zeit überhaupt, entweder Vergangenheit oder Zukunft ist. Beschränkt man sie auf diese Bedeutung, so haben oder erleben wir überhaupt keine Zeit; denn wir *sind* nur in der Gegenwart, nur diese ist Wirklichkeit, alle Vergangenheit ist Erinnerung, alle Zukunft Phantasie. Unsere Existenz wie die aller Dinge ist ein gleichsam immer vorrückender Punkt, sie kann, als Realität, keine Zeit erfüllen; denn da alle Zeit, als ausgedehnte, Vergangenheit oder Zukunft ist, also etwas Irreales, so kann sich auch keine Wirklichkeit durch sie hindurch ausdehnen; andernfalls wäre diese, die ja ihrem Begriffe nach nur Gegenwart sein kann, eine stehende Gegenwart, welches ein innerer Widerspruch ist. Eine »Gegenwart« gibt es überhaupt nicht für die inhaltlose Ausgedehntheit der reinen abstrakten Zeit, sondern nur für ein in ihr sich abspielendes Geschehen, dessen Inhalte verfließen, das heißt sich ändern. Diese allein haben Wirklichkeit, aber eben, in der Konsequenz des Begriffes, keine zeitlich ausgedehnte; da ihre Gegenwart nur der Punkt ist, an dem die ausgedehnte Vergangenheit und die ausgedehnte Zukunft zusammenstoßen. Hiermit entsteht also die Paradoxie, daß zeitliche Wirklichkeit überhaupt ein imaginärer Begriff ist — wie räumliche Wirklichkeit es wäre, wenn das Reale nur aus Punkten bestünde, die zwar durch Raumkoordinaten festzulegen, selbst aber nicht räumlich ausgedehnt sind. Mit der Idealität der Zeit, ihrer Ungültigkeit für das Absolute, für das überempirische Ansicht des Daseins, hat dies ersichtlich nichts zu tun, es handelt sich vielmehr nur um die logische Durchdringung des empirisch Gegebenen. Insoweit dieses also auf die objektive Realität seines Seins oder Geschehens hin angesehen wird, gilt die Zeit dafür nicht, sondern erst der Geist fügt, zurückdenkend und vordenkend, das nicht mehr oder noch nicht Seiende in eine Zeitlinie zusammen.

Diese Fähigkeit aber benutzt der Geist, um auch seinen Gegenwartsbegriff selbst über die Beschränkung auf seine logisch strenge Punktualität zu erweitern und ihn in der Praxis aus einem Stückchen

Vergangenheit und einem Stückchen Zukunft zusammenzusetzen. Diese Erstreckung um das Gegenwarts- oder Augenblickszentrum herum ist freilich sehr unbestimmt und sehr wechselnd. Wer von dem gegenwärtigen Stadium einer Freundschaftsbeziehung, von einem augenblicklichen Leiden oder von dem Genuß der Gegenwart spricht, meint damit sehr verschiedene Längen von Erinnerung und Vorblick um den genauen Punkt des Jetzt herum; sie erweitern sich prinzipiell für überindividuelle Subjekte: die gegenwärtige geologische Periode, der gegenwärtige Stand der Medizin, die gegenwärtige Politik eines Staates decken jedenfalls viel größere Zeiträume als personale Gegenwärtigkeiten tun, sind aber auch untereinander und jedes für sich äußerst variabel. Ob hier indes wirklich nur eine psychologische Verwischung vorliegt, unter der als ausschließliche, auch innerliche Realität jene scharfe Abgegrenztheit punktueller Gegenwart gegen die Irrealitäten von Vergangenheit und Zukunft besteht — will ich hier nicht ausführlich erörtern. Befragen wir uns aber nach dem zutiefst erreichbaren inneren Sachverhalt, so finden wir, wenn ich mich nicht täusche, unsere Lebensrealität niemals an jene logisch absolute Momentaneität gebunden, ja wir können sie überhaupt nicht in dieser Beschränktheit empfinden. Ganz unmittelbar vielmehr ist uns das über sie hinausflutende Leben mit seinen Inhalten »gegenwärtig« und eine aktuelle Wirklichkeit. Das Leben hat doch vielleicht einen andern Rhythmus, eine andere Möglichkeit, die Welt und sich selbst zu erfassen, als sich nach der logischen Formel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausrechnen läßt. Mindestens ist es, als ob das Erlebnis Gegenwart deren begriffliche Exklusivität durchbräche und jeweils eine Strecke der kontinuierlichen Zeit in sich begriffe, die dann, eben dieser Kontinuität gemäß, sich ohne merkliche Schwelle in der entschiedenen Vergangenheit und Zukunft verlöre. Die Vergangenheit ist mit irgend einem Stückchen, das bis an den Gegenwartsmoment hinanreicht, für uns eben nicht vergangen, die Zukunft mit einem Stück, das an diesen Moment ansetzt, keine bloße ideelle Vordatierung, sondern wirklich von unserm Leben erfüllt. Das praktisch Entscheidende ist diese Gerichtetheit in die Zukunft nach vorwärts, — die wir vielleicht nicht ganz verbegrifflichen können, sondern nur als eine letzte Lebenstatsache unmittelbar fühlen, wie wir rechts und links fühlen. Denn auch die, logisch betrachtet, vergangenen Zeitinhalte, die das Bewußtsein des Gegenwartserlebens noch deckt, sind nach vorwärts hin orientiert, ihr Lebenswert ist, mindestens im praktischen Sinne, das was sie für die folgenden leisten. Kurz, das Leben ist eine nicht umkehrbare Strömung, mit der jeder Moment im nächsten aufgeht, und wenn wir ihre Richtung eben als ein Vorwärts bezeichnen, so ist vielleicht dieser

letztere Begriff kein für sich feststehender, der sich erst synthetisch mit der Lebensbewegtheit füllte, an ihr rekognosziert würde, sondern der Name für die Richtung dieser Bewegtheit — man könnte auch sagen: für ihre Qualität —, und erst an der Tatsache des Lebens nähmen wir eine Tatsache und einen Sinn wahr, die wir »vorwärts« nennen.

Es bedurfte der Ausmachung dieses Tatbestandes, damit klar werde, welche Wendung ihm gegenüber die Schöpfung der Geschichte bedeutet. Hier dreht das Bewußtsein die Richtung des Lebensstromes, von dem es einsinnig durchflutet wird, radikal um; die Vergangenheit, insofern sie vergangen ist, sich zu »vergegenwärtigen«, sich zum Inhalt zu machen, ist nun das bewußte Interesse. Die Vergangenheit ist als solche zum selbständigen Wert geworden, die Inhalte ihrer einzelnen Abschnitte haben zwar untereinander auch die nach vorwärts orientierte Richtung, aber der jeweilig betrachtete Abschnitt ist ihr enthoben und hat seine historische Bedeutung durch Teilhaben an der Gesamtform Vergangenheit. Mag man ein historisch Festgestelltes auch mit einem Späteren, mit aller Zukunft überhaupt, in Beziehung setzen — jenes organische Verwachsensein der Vergangenheit mit der Zukunft, durch das allein jene eine Lebensrolle spielt, ist mittels der Historie aufgelöst. Wenn auch, wie wir sehen und noch sehen werden, keineswegs alles vergangene Leben schon Geschichte ist, die Zulassung zu dieser vielmehr von weiteren Bedingungen und Ordnungen abhängt, so ist doch das Vergangensein ihrer Inhalte das unerläßliche Element, das rein als solches und aus der Vorwärtsströmung des Lebens überhaupt herausgehoben, allen andern variableren Elementen anhaften muß, damit sie Geschichte werden. Das Interesse an den als zeitlos vorgestellten Objekten: Begriffen und Ideen, Kunstwerken und Naturgesetzen, reinen Formen und religiösen Gestaltungen, mag noch so abstrakt und den Impulsen des unmittelbaren Lebens ferngestellt sein — es ist ihnen nicht in so positiver Weise entgegengerichtet, wie alles Historische. Denn das Zeitlose steht gewissermaßen parteilos über den Unterschieden der Zeit und es kann sich an den Inhalten einer jeden zeitlich verwirklichen. Die Historie aber bleibt an ihren Ort gebannt und zieht den Blick nach rückwärts (oder richtiger: der nach rückwärts gewandte Blick erschafft sie als Geschichte), entgegen der vitalen Strömung, die ihn nach vorwärts trägt. Hier liegt wohl der tiefste Gegensatz der Form Geschichte gegen die Form Leben. Er findet seine zarteste und zugleich anschaulichste Ausgestaltung an der Eigenbetrachtung des persönlichen Lebens. Jeder unserer praktischen Schritte setzt irgendwelche Erinnerungen an unsere Vergangenheit voraus: allgemeinere oder speziellere, mehr oder weniger klare Bilder von dieser bestimmen ihm Inhalt und Rich-

tung, ihrerseits ganz und gar durchdrungen von der Dynamik des in der Lebensrichtung drängenden Willens. Sehr genau aber können wir von ihnen diejenigen unterscheiden, die das Vergangene rein als Vergangenes vor unsere inneren Augen bringen; sie liegen wie in einer andern Ebene als jene, selbst wenn es sich um den identischen Inhalt handelt, steht die Gegenintentioniertheit der Betrachtung zwischen ihnen wie ein Abgrund, der jede innere Berührung oder Einstellung in e i n e Richtung ausschließt. Hierin und nicht in der Unterschiedenheit der Inhalte und ihrer Farben ist, wie gesagt, die entscheidende charakterologische Differenz von Leben und Historie begründet. Sie ist freilich von vielen Verwischungen bedroht. I n n e r h a l b des als historisch betrachteten Zeitabschnitts herrscht natürlich die nach der jeweiligen Zukunft hin orientierte Anordnung; seine Tatsächlichkeit hängt mit der aktuell erlebten in zeitlicher und sachlicher Kontinuität zusammen; er ist, als geistig-historischer in seiner Ganzheit von der Lebensströmung des historisch Interessierten erzeugt oder aufgenommen — und dennoch fordert sie die Stillstellung jenes vorwärtsdrängenden Rhythmus, der alles dem Leben dienende Vorstellen in sich einbezieht und besteht, in ihrer Wesensgeschlossenheit, durch die nicht weiter zu begründende apriorische Geistesform: die Bedeutendheit des Vergangenen als Vergangenen.

Indes kann gerade das Angedeutete: daß die innere Struktur des historischen Komplexes der zeitlichen Lebensform folgt, zu der mißverständlichen Vorstellung verleiten, als sei ein Faktum dann als historisches verstanden, wenn es aus vorangegangenen Fakten verstanden sei. In Wirklichkeit ist gerade das historische Verständnis menschlichen Tuns ganz wesentlich an die Einsicht in seine F o l g e n gebunden. Als unmittelbar Erlebtes dagegen, am Subjekt selbst und an anderen, begreifen wir es viel hinreichender aus seinen innerlichen und äußerlichen Antezedenzien. Zunächst ist hier zu bedenken, was für alles Begreifen menschlichen Tuns wesentlich ist — daß wir unter einer »Tat« ja fast niemals ihren genau gegenwärtigen Inhalt in seiner mit sich abschließenden Anschaulichkeit verstehen. Sie wird vielmehr von vornherein als die Summe der an sie ansetzenden Folgen angesehen. Sie ist sozusagen gar nichts anderes als die Potentialität dieser Summe. Wenn wir sagen, es habe jemand dies und das unternommen, gewagt, geschaffen, vom Alltäglichen bis zum Ungewöhnlichsten, so meinen wir, wenn wir genau prüfen, gar nicht das exakt umschriebene, durch seine eigenen Innervationen fertig gewordene Tun, sondern sehen unmittelbar über dessen Grenze hinaus auf dasjenige, was dieses Tun als Veranlassung gewisser Folgen bedeutet. Das Bild eben dieser schiebt sich wie ohne Zwischenraum an das jetzt vom Subjekt Voll-

brachte heran und überdeckt dies so, daß es für sich allein eigentlich gar nicht mehr sichtbar ist, sondern von den Ereignissen, Zuständen, Werten, dem Sich-Aufbauenden und den Zerstörungen, die in ihm ihre Quelle haben, vertreten wird. Dieses Verfahren, das jedes Tun nur als einen in sich irrelevanten Samen und erst die ihm entwachsenden Früchte von vornherein als seine Substanz gelten läßt, ist uns so selbstverständlich, daß wir uns kaum darüber klar zu werden pflegen. Wie wir bei der sinnlichen Wahrnehmung gar nicht genau sagen können, was wir wirklich wahrnehmen und was wir — etwa unter der problematischen Bezeichnung der »unbewußten Schlüsse« — dazu ergänzen, so ist auch das, was wir unter einer Tat verstehen, eine Verwachsung des konstatierbaren aktuellen Tuns und seiner erst erwarteten Folgen; sie ist oft sogar nur die Hülle, die als ihre eigentliche Essenz diese noch gebundenen Folgen in sich hat. Einen Teil in dieser bilden die beabsichtigten Folgen, ihr subjektiver Sinn, für den sie selbst das vorübergehende oder irrelevante Mittel ist; ersichtlich aber hat dieser Teil eine höchst variable Maßrelation zu der Gesamtheit der Folgen, die in ihrer Tatsächlichkeit erst die volle Bedeutung der Tat verkünden oder richtiger: ausmachen.

Dieses Grundverhältnis, das die Tat nicht aus den ihr vorhergehenden, sondern den ihr folgenden verstehen läßt, zeigt nun innerhalb des historischen Erkennens mannigfache Modifikationen. Zunächst stellt es als Geschichtliches sich in viel radikalerer Art dar, wie als gegenwärtig Erlebtes. Denn dort haben sich die Folgen schon als tatsächliche und übersichtliche ausgebreitet, jede Handlung und was aus ihr hervorgeht, liegt in einer Ebene, in der Verflechtung des Geschehens überhaupt. Je näher aber eine Handlung uns steht, desto mehr erscheint uns ihr Verständnis von ihrem terminus a quo abhängig: von den vorangegangenen Umständen und, schließlich entscheidend, von der seelischen Impulsivität und Verfassung des Vollbringers, in die jene Umstände motivierend eingegangen sind. Am unbedingtesten erscheint dem Subjekt das Verständnis des eigenen Handelns nur auf diese eigentlich psychologische, von der Ursache herkommende Weise möglich, in abgestuften Maßen gilt sie von den persönlich Gekannten, den Zeitgenossen, den Erscheinungen, die wir der Gegenwart noch wie durch einen Blutstrom verbunden fühlen. Je weiter wir indeß von den Ereignissen zeitlich abstehen, desto weniger genügt solche psychologisch kausale Bedingtheit dem Anspruch auf Verständnis ihrer, desto mehr geht für unsren Blick die Handlung in ihren Ergebnissen auf, ihre objektive Bedeutung, wie sie sich in diesen verkündet, gewinnt um so entschiedenere Prärogative vor den subjektiven Kräften und Ursachen ihres Zustandekommens, aus je größerer

Ferne die Betrachtung geschieht, je reiner historisch sie ist, das heißt, je mehr sie der Geschehensströmung in ihrer ganzen Breite und Kontinuität gilt. Vor der Handlung bestehen ihre Folgen — mindestens ein Teil ihrer — in der Form der Vorstellung als Zwecke, die den Vollbringer treiben; ist sie geschehen, historisch geworden, so liegen eben diese Folgen sichtbar vor, die nicht in die Form der Wirklichkeit eingetretenen, wenngleich vorher mitintentionierten, sind vernichtigt und haben (besonders zu begründende Ausnahmen vorbehalten) keinen Platz in der Historie. So zeigt also einerseits die Geschichte die radikale Drehung des Lebens, aus der ihm als Leben eigenen Richtung heraus: während innerhalb dieser alles vor dem Gegenwartsmoment Gelegene nur den Sinn hat, die Zukunft aus sich hervorgehen zu lassen, ruht das geistige Gebilde Geschichte auf dem verselbständigten Werte der Vergangenheit: statt daß sie dem Leben diente, steht jetzt das Leben — als Geist — in ihrem Dienste, es wird gewissermaßen rückläufig. Die so erfaßte Vergangenheit aber expliziert sich an einem Bilde, das sich zu jenem in eigentümlicher Weise als Fortsetzung wie als Entgegensetzung verhält. Für das aktuell gelebte Leben und sein Verständnis — auch dasjenige Verständnis, das dem Leben unmittelbar bedingend und bedingt eingewachsen ist — haben die jedem Moment voranliegenden Bedingungen eine dominierende Bedeutung, aus dem Vergangenen, seelisch weiter Wirkenden, verstehen wir diesen Moment, für den die Zukunft schlechthin unsicher und nur in der Form von Trieb oder Zweck, von Hoffnung oder Furcht vorhanden und wirksam ist. Den historischen Augenblick aber sehen wir in kontinuierlicher Verbindung mit den aus ihm entwickelten Wirklichkeiten, nur soweit sie in diese umgesetzt sind, haben die in ihm gesammelten Energien Bedeutung, alles ihm sonst Voranliegende ist, cum grano salis, historisch nichtig. In radikalem Ausdruck begreifen wir den gelebten Moment aus seiner Vergangenheit, den historischen aus seiner Zukunft. Dies ist das prinzipielle Hindernis, die Gegenwart historisch zu verstehen. Bedeutete dies die Ableitung aus vorangegangenen Bedingungen, so wäre es prinzipiell immerhin möglich. Aber die Gegenwart hat ihre F o l g e n noch nicht feststellbar entwickelt und d e s h a l b können wir sie nicht historisch verstehen. — Daß solche Komplikationen, in denen das Verhältnis von Leben und Geschichte sich äußert, grüblerisch erscheinen, darf an ihnen nicht irre machen. Werden hochzusammengesetzte geistige Gebilde auf ihre Charakterisierung durch so einfache Elemente wie die Zeitrichtungen sind, hin befragt, so ist es nur natürlich, wenn die Antwort wunderliche, ja vielleicht widerspruchsvolle Synthesen dieser Elemente zeigt. Daß die »Einfachheit« das Kriterium der Wahrheit sei, setzt ein mystisches

Verhältnis zwischen der sachlich-geistigen Struktur der Dinge und unserem höchst variabeln Ideal der Einfachheit naiv voraus. Freilich sind die Elemente, auf die unser Erkennen die Erscheinungen zurückführt, als relativ einfache zu bezeichnen; aber die Kombinationen, die dazu mit ihnen vorgenommen, die Entwicklungen, durch die sie geführt werden müssen, können darum doch höchst vielgliedrige und verwickelte sein; so daß jenes Dogma auf der Verwechslung zwischen dem Stoff der schließlichen Erklärung und den formalen Funktionen, mit denen er seinen Dienst leistet, zu beruhen scheint. —

Ich erwähne nur noch eine der auf die Zeitform bezüglichen Veränderungen, mit denen sich die Umbildung des Lebens zur Geschichte vollzieht. Die einsinnige Vorwärtsorientierung der gelebten Zeit erfährt eine Stauung oder Drehung, indem wir gewisse besonders folgenreiche Ereignisse, Personen, Epochen als feste Punkte setzen, um die geschichtlichen Vorgänge als entweder vor ihnen oder nach ihnen eingetreten zu bezeichnen. So die Gründung Roms, die Geburt Christi, in der Geschichte der Philosophie Sokrates und Kant, die Renaissance, die französische Revolution, die neudeutsche Reichsgründung. In jenen vorwärtsgerichteten Strom des Lebens schlagen wir sozusagen Pflöcke, indem wir einen Zeitmoment als vermöge seines Inhalts scheidend und entscheidend fixieren, so daß wir von ihm aus vorwärts und rückwärts rechnen und seine Wichtigkeit manchmal sogar in der Chronologie symbolisieren. Das Interessante ist, daß die rein qualitive Bedeutung eines Datums uns bewegt, die Form der Zeit für die historische Reihung umzukehren und zum Beispiel die Jahreszahlen erst von der Geburt Christi anzunehmen, bis zu ihr aber— ganz entgegen jener Einsinnigkeit des Zeitverlaufs — abnehmen zu lassen. Man schafft damit eine Art Drehpunkt in der Zeit, eine künstliche Wasserscheide auf einer Höhe, auf die wir uns stellen, um von ihr aus nach b e i d e n Seiten hinzusehen. In abgestuften Maßen wiederholt sich diese Betrachtungsform gegenüber allen möglichen Geschehensverläufen, akzentuieren wir in ihnen einen Kulminationspunkt, an dem die Betrachtung gewissermaßen fest wird und das formlose Ganze des Zeitstroms organisiert, den bis dahin abgelaufenen Teil seiner Inhalte nach der rückblickenden, invertierten Reihenfolge rechnend, den andern nach der vorblickenden, normalen. Vielleicht empfindet jeder Mensch von irgendwie bewegteren äußeren Schicksalen und inneren Entwicklungen einen solchen Drehpunkt in seinem Leben, der es dauernd in ein Vorher und ein Nachher bannt; von ihm aus bis zum Lebensbeginn schwimmt die Erinnerung gleichsam gegen den Zeitstrom und erst zwischen ihm und der Gegenwart mit diesem. Am auffälligsten geschieht dies bei jenen inneren Revolutionen, jener insbesondere

religiösen »Umkehr«, deren blitzartiges, keiner Entwicklung bedürftiges Auftreten in einem merkwürdigen Mißverhältnis zu der Bestimmtheit des ganzen folgenden Lebens durch sie steht: so die Bekehrung des Budha und des Paulus, Rancés und Tolstois. Allen diesen erschien der Moment ihrer Erleuchtung als der Höhepunkt, von dem aus das ganze Leben gesehen wird, so daß nur dessen weiter folgender Teil sich der Zeitgerichtetheit anschließt, der vorhergehende aber sich gewissermaßen in umgekehrter Richtung darstellt.

4. Zeigen sich Entscheidungsmomente, so für die Herstellung der Historie aus dem Leben verwendet, gewissermaßen als Gerinnungspunkte der vorwärtsgehenden Zeit, so ergreift eine andere Kristallisierung des lebensmäßig Bewegten nun auch ausgedehntere Zeitstrekken. Ich meine den Begriff des »Zustandes«, der zwar auch das aktuelle Leben durchwirkt, aber nicht nur innerhalb der historischen Bilder eine viel bestimmtere Bedeutung zeigt, sondern auch dort eine jener Kategorien darstellt, die uns auch gegenüber dem eigenen und gegenwärtigsn Leben zu fragmentarischen Historikern machen. — Ein dauerndes Machtverhältnis zwischen sozialen Faktoren, Reinheit oder Verderbnis der Sitten, die jeweilige Produktionsart, die rechtliche Verfassung, die Arbeitsteilung, Zufriedenheit oder Unzufriedenheit von Klassen — alles dies bezeichnen wir als Zustände, obgleich es in Wirklichkeit nie etwas Statisches, sondern immer Reihen von Geschehnissen zu sein scheinen, deren jede noch dazu sich in fortwährenden Besonderungen und Qualitätsschwankungen bewegt[1]). Die Bevorrechtung einer gesellschaftlichen Schicht vor einer andern besteht etwa darin, daß der Ertrag von Arbeitsleistungen der letzteren ihr nur zum notdürftigen Teil, im übrigen aber der ersteren arbeitslos zugute kommt; daß Uebergriffe, die seitens jeder Klasse doch auch nur eine bestimmte Zahl ausmachen, an der einen sehr milde, an der anderen hart geahndet werden; daß gesetzliche Vorschriften, die gleichfalls nur eine bestimmte Summe vorkommender Handlungen regulieren, durch die Angehörigen der einen festgesetzt werden, während die der anderen keinen Einfluß darauf haben, usw. Kurz, es findet eine Reihe von Einzelereignissen statt, deren jede und die zusammen

1) Hier liegt also die Umkehrung dessen vor, was Bergson als absolute Wahrheit lehrt. In vielen Fällen ist gerade die Zeitform das Fälschende. Wo Wechselwirkung, Einheit des Mannigfaltigen vorliegt, wie in den organischen Individuen, im Kunstwerk, in den logischen Zusammenhängen — da ist unsere Bindung an die Notwendigkeit, das eine Element früher, das andere später und so wechselseitig aufzufassen, doch nur eine sehr nachträgliche, symbolische, asymptotische Vorstellungsweise dessen, was eigentlich da ist und gemeint ist. Die Zeit zerreißt hier die Einheit, und die Umkehrung der Reihenfolge der Inhalte kommt dieser Einheit nur ganz unvollkommen nach.

die fließende Form des Lebens haben und sich in dessen Totalität mit meistens verschwimmenden Grenzen mischen. Dennoch bezeichnen wir das Ganze als einen »Zustand« der sozialen Gruppe, als bildeten nicht nur diese höchst mannigfaltigen Vorkommnisse eine Einheit von stabiler Qualität, sondern als streckte sich jene Bevorrechtung als ein kontinuierliches So-Sein durch sie hin und füllte alle die Zeitlücken, die zwischen den einzelnen Tatsächlichkeiten liegen und in denen keinerlei »Bevorrechtung« konkret oder vielleicht auch nur als Gefühlszustand besteht. In individuellen Existenzen ist es nicht anders. Wer dauernd krank ist oder unglücklich verheiratet, ist in einem elenden »Zustand«, obgleich dieser in einer Reihe einzelner Momente leidvollen Geschehens besteht, es ist kein ruhendes Sein, dessen Zeitmomente untereinander indifferent sind, sondern ein innerlich-äußerliches Geschehen, das sich, durchaus dynamisch, in einzelnen, mannigfaltig gegeneinander abgesetzten, von Pausen unterbrochenen Akten darstellt. Was bedeutet nun bei dieser Sachlage der Zustandsbegriff, welche Umbildung geht mit jenen einzeln erfahrenen Ereignissen vor, damit dieser Begriff durch sie hin oder in einer ihnen parallelen, aber stetigen Erstreckung erwachse?

Man könnte auf das Gesagte hin zunächst denken, der Zustand sei gar nicht als etwas Konkretes in den Trägern der Ereignisse vorhanden, sondern eine Abstraktion, von einem Betrachtenden als das den letzteren Gemeinsame herausgezogen. Allein damit wäre durchaus dem mit diesem Begriff Gemeinten widersprochen. Er geht vielmehr auf eine in den Subjekten vorhandene Realität, die freilich einer andern Kategorie angehört als die einzelnen Vorkommnisse, die die unmittelbar dargebotenen, aber singulären und unregelmäßig auf- und abschwankenden Träger oder Dokumente des beharrenden »Zustandes« sind. Es offenbart sich damit in der Struktur der menschlichen Existenzen eine doppelte Schichtung, am deutlichsten in den individuellen. Wir empfinden in den — äußerst verschieden ausgedehnten — Perioden unseres Lebens je eine durchgehende Färbung, die einerseits der Niederschlag seiner kommenden und gehenden Einzelinhalte ist, andererseits sie nach Art, Wert und Wirkung bestimmt. Damit werden diese zu Symbolen der gleichsam unterhalb oder oberhalb ihres Wechsels beharrenden Bestimmtheit oder Zuständlichkeit, die objektiv allerdings an jenen allein zu erkennen ist. Nur an der eigenen Person kennen wir sie unmittelbar, von innen her, und fühlen sie tatsächlich nicht nur an den konkreten Einzeldaten, sondern auch da, wo solche gar nichts mit ihr zu tun haben — ein unaufhörlich in uns klingender Ton, auf den wir nur nicht immer gleichmäßig hinhören. Dies ist vielleicht der reinste Fall eines »Zustandes« als einer Seinskontinuität,

einer — relativ — chronischen Bestimmtheit, von der Unterbrochenheit akuter Vorkommnisse ebenso fühlbar unterschieden wie mit ihnen in wechselseitigem Offenbarungsverhältnisse stehend. Ich glaube, daß alle Zustände, die die Beobachtung von außen her feststellt, an diesem ihr Schema finden — so sehr natürlich die Verwendungsgrenzen dieses Begriffes fluktuieren. Wenn wir von Zuständen des politischen oder des religiösen, des sittlichen oder künstlerischen Lebens einer Epoche sprechen, so erblicken wir sie gewissermaßen von einem einheitlichen Subjekt getragen, dessen Erlebnisse jene einzelnen, in Wirklichkeit von sehr verschiedenen Individuen erlebten Tatsachen sind, und das — jener Stimmung personaler Lebensepochen entsprechend — ihre Bedeutung in einem übermomentanen, von ihrem wechselnden Jetzt und Hier unberührten Zustand zusammenfaßt. Er kann noch einmal ein Symbol, das seine Festigkeit und zeitmäßige Ueberlegenheit über jedes Einzelgeschehen ausdrückt und steigert, dadurch gewinnen, daß er sich in die Zeitlosigkeit des objektiven Geistes einbildet: so wenn der Zustand einer Periode in bezug auf Machtverteilung, Besitz, sittliche Vorstellungen als gültiges Gesetz formuliert wird, ihr religiöser Zustand als kirchliches Dogma und ähnliches. Der Zustandsbegriff, so unbefangen man von ihm Gebrauch macht, ist eine keineswegs leicht analysierbare unter den Kategorien, mit denen wir die Realität zu geistiger Anschaulichkeit bringen. Er ist wie ein kontinuierliches Medium, das sich durch die qualitive Diskontinuität der Lebenstatsachen hindurch erstreckt, in seiner Färbung natürlich nur aus diesen erkennbar; aber indem er so der Erkenntnisweise nach eine Abstraktion zu sein scheint, wissen wir ihn doch dem Bestande nach als etwas objektiv Wirkliches und so wenig an und für sich ein Abstraktum, wie wir innerhalb des eigenen Lebens jene durchgehende transsinguläre Lebensstimmung für ein solches halten; er ist in der Form unmittelbarer Existenz, was in der nachträglicher Reflexion das Abstraktum ist.

Dies läßt sich vielleicht in eine noch allgemeinere Verfahrungsweise unseres Geistes einstellen; und wenn Geschichte prinzipiell eine Anordnungsform, Verständnisform, alles durch und an Menschen Wirklichem ist, so scheint die Erörterung solch allgemeinster Kategorien angemessen, um die spezifisch historischen als gewisse Modifikationen jenes Allgemeinen aufzuweisen. In jener Reduktion mannigfacher aktueller Geschehnisse auf den Generalnenner Zustand, der als ihre koexistente Wirkung oder Ursache sie durchzieht oder umfaßt, lebt die eigentümliche, praktisch intellektuelle Notwendigkeit: das unter sich Ungleiche zu behandeln als wäre es unter sich gleich. Es scheint nämlich, als ob die Behandlungsweisen, mit denen wir

äußerlich wie innerlich auf Eindruck und Anspruch der Dinge und Ereignisse reagieren, nicht über dasselbe Maß von Differenziertheit und Abstufung verfügten, das diese Dinge und Ereignisse selbst besitzen und das ihr unmittelbarer Eindruck oder mittelbare Rekonstruktion uns zugängig macht. Uns selbst und den andern behandeln wir als die gleichen, heute wie gestern, dieselbe Kraft, dasselbe Glück und Leiden, dasselbe Wollen scheint uns morgen wie heute möglich — obschon die bloßen organischen Veränderungen von gestern über heute zu morgen eine wirkliche Gleichheit ausschließen. Vom grob Materiellen bis zum subtilsten Seelischen werden die Ungleichheiten des Seins und Geschehens unendlich oft von der Fiktion der Gleichheit überdeckt, weil unser seelisches Verhalten sich gar nicht jenen Verschiedenheiten in ihrer vollen Individualität anzuschmiegen vermag. Für die gewöhnliche Auffassung geschieht dies in ganz prominenter Weise nur innerhalb der intellektuellen Erkenntnis, nämlich durch die abstrakten Begriffe: von diesen aus gesehen erscheint eine jeweils unbegrenzte Zahl individuell höchst verschiedener Einzelexistenzen als gleich — freilich nur in eben dieser Hinsicht gleich, aber diese Gleichheit ist es, auf die hin wir sie jetzt physisch oder geistig behandeln, und es sind *die ganzen Erscheinungen*, für die diese Gleichheit gilt. Der Schnitt zwischen dem mit anderen Gleichen und dem von anderem Verschiedenen, den wir durch jede einzelne Erscheinung legen, wird von außen geführt, ist eine Tat des Betrachters und ist in der objektiven Einheit der Erscheinung selbst nicht vorgezeichnet. Der Begriff Baum besagt, daß die Palme und die Buche als Bäume gleich sind. Aber dieses Baum-Sein liegt doch nicht in der Palme als ein gesondertes Etwas, jenseits all dessen, worin sie sich von der Buche unterscheidet, sondern mit eben diesem ist sie ein Baum und also das Gleiche wie die Buche. Eine kleine Bleikugel und eine große Holzkugel sind als Kugelgestalten gleich und können für mancherlei Zwecke (zum Beispiel zum Demonstrieren der geometrischen Kugelform) als ununterschieden gelten; sie sind Komplexe schlechthin differenter Eigenschaften, einschließlich der Größendifferenz selbst ihrer Kugelgestalt, und nun dennoch als Totaleinheiten in dieser Hinsicht »gleich«. Die Bildung allgemeiner Begriffe ist das Mittel, die praktisch — durch das Verhältnis unserer Energien zum Weltmaterial — erforderte Behandlung des Ungleichen als Gleichen intellektuell zu klären, zu fixieren und logisch zu rechtfertigen. Aber immerhin ist dies nur eine gelegentliche Beleuchtung jener fortwährend geübten Angleichungsfunktion und noch dazu eine, die nur allmählich und niemals etwa vollständig deren tatsächliche Wirksamkeit ergreift. Als eine ihrer Ausgestaltungen also erscheint mir auch die Zustandsvor-

stellung. Wenn wir von dem Zustand Sittenverderbnis reden, so sind die darin befaßten unmittelbar gelebten Einzelgeschehnisse von äußerst verschiedener, ihrem Phänomen nach oft gar nicht vergleichlicher Art. Der Begriff Sittenverderbnis legt eine ideelle Linie durch sie, vermöge deren sie trotz und mit ihren Ungleichheiten zu einem in sich homogenen Zustand verbunden erscheinen. Es ist die eigentümliche Struktur des letzteren — wie in gewisser Weise des Allgemeinbegriffes —, daß sein Inhalt in den differenten Realitäten neben alle dem liegt, worin eben sie nicht zu vergleichen sind, und nun dennoch diese Realitäten als ganze umgreift und sie in einer Totalität, eine Totalität bildend, schauen läßt, innerhalb deren sie »gleich« sind. Die besondere Art, in der der »Zustand« die Behandlung des Ungleichen, als wäre es gleich, darstellt, hat vielleicht ihr Prototyp an der Form des unmittelbaren persönlichen Lebens. Unsere mannigfachen Erlebnisse und Erfahrungen, die ganze bunte, qualitativ unsäglich heterogene Folge der Lebensinhalte fühlen wir doch an dem durchgehenden kontinuierlichen Ich aufgereiht; wie Eiche und Tanne, Buche und Palme Bäume sind und jeder der gleiche Träger des alle umfassenden Begriffes; wie Charakterlosigkeit und Ausschweifung, materialistische Habgier und Trägheit, indem sie in einer Periode zusammenkommen und Träger des Zustandes Sittenverderbnis sind, damit insoweit gleich sind, so verschiedene Tatsachen sie unter sich auch seien; so ist es eine konkretere und zugleich viel weitere Spannungen überwindende Gleichheit, die die Materialstücke eines individuellen Lebens dadurch gewinnen, daß sie eben die Inhalte dieses einen unverwechselbaren Lebens sind. Ja, wenn die ganz immanente, stofffreie Entwicklung dieses Lebens selbst durch ungeheure Abstände zwischen Stärke und Schwäche, Expansion und Gesammeltheit, Bedürfnis und Befriedigung passiert, so sind auch diese mannigfaltigen Zustände des reinen Ich gleicherweise die Träger seines Lebens. Daß so, von außen wie von innen her, das Allerdifferenteste sich unter dem immer identischen Aspekt: dies ist mein Leben — uns aneignet, daß ihm damit die Gleichheit eines Charakters zukommt, die keine jener Differenzen irgendwie verwischt, das ist vielleicht das ganz aus der Tiefe herauswirkende Schema (obgleich natürlich nicht im wörtlichen Sinne) für das typische Verfahren der Behandlung des Ungleichen als Gleichen; und der Zustandsbegriff ist sozusagen ein Mittleres zwischen den äußerlichen Fällen dieses Verfahrens und dem oben angedeuteten, der sich aus der zentralsten Form des Lebens heraus entfaltet. Es mag diesen Aspekt stützen, daß, wenn unsere Erörterung des Zustandes durch seinen Gegensatz zum Ereignis bedingt wurde, wir alles das, was wir Zustand nennen, dem Ich näher verbunden fühlen, als das,

was uns Ereignis ist. Auch wo der Zustand von außen hervorgerufen ist und der Folge der Ereignisse eng angeschlossen bleibt, wissen wir ihn doch in entschiedenerem Maße als eine Reaktion des Ich oder eine Modifikation von dessen Eigenfarbe, als wir dies von dem Erleben eines akuten Ereignisses auszusagen pflegen.

Uns geht hier vor allem an, daß, indem die volle existenziale Einheit in unserer Intuition sich in die verfließenden differenten Geschehnisse und den relativ beharrenden und einheitlichen Zustand zerlegt oder auch jene sich zu diesem verdichten — sich damit eine für das Historisch-Werden des Lebensinhaltes besonders wichtige Kategorie auftut. Das unmittelbare Leben, Erleben vollzieht sich an jenem auf- und abwogenden Strom qualitativ gegeneinander abgesetzter Einzelereignisse; obgleich aber auch der »Zustand« dieses Lebens als Realität gilt, so rücken wir es doch weiter von uns ab, wenn wir es unter dieser Kategorie betrachten. Man kann die bisherigen Formulierungen über das Verhältnis von Ereignis und Zustand vielleicht ebenso zusammenfassen: daß ein Leben entweder als das variable Nacheinander singulärer Geschehnisse angesehen wird, ein andermal — in seinen einzelnen Perioden — als ein relativ dauernder jeweiliger Zustand; und daß dieser letztere Aspekt bei größere Distanznahme des Betrachtenden eintritt (auch wenn es die Betrachtung des eigenen Lebens gilt). Nicht als ob dies ein bloßes Verschwimmen der Differenzen der Einzeldaten bedeutete, ein bloßes Herstellen einer nun in sich homogenen Mischung und Durchschnittlichkeit; sondern erst von der besonderen Einstellung her, die man mit dem Symbol Distanznahme andeutet, scheidet sich wirklich Periode von Periode, eine jede charakterisiert durch eine qualitativ kontinuierliche Zuständlichkeit, die durch die wechselnden Ereignisse von Tag und Stunde hindurchgeht, wie eine Aufreihung verschieden geformter Substanzstückchen an dem Faden, der sie zur Kette zusammenhält. Durch diese Betrachtungsweise unter der Kategorie Zustand bekommen die Einzelheiten die Kohärenz eines in seiner Idee einheitlichen Bildes und einen gewissen Halt, den der kurzatmige Rhythmus jener für sich betrachtenden Einzelheiten nicht gewährt. Die historischen Darstellungen, wie sie vorliegen, haben nun freilich die Zustände einer Epoche nicht zu einem prinzipiell bevorzugten Inhalt, gegenüber der Schilderung der singulären Daten. Wohl aber ist zu bemerken, daß das historische Bewußtsein diese Daten in höherem Maß in dem Zusammenhang und auf dem Hintergrund eines allgemeinen Zustandes der Epoche vorstellt, als es in dem Bewußtsein des Tages und seiner aktuellen Inhalte der Fall ist. Was den historischen Geschehensinhalt von dem anekdotischen unterscheidet, ist doch der Zusammenhang, der sich von dem einzelnen

her nach allen möglichen Dimensionen — Zeit, Kausalität, qualitative Kontinuität, Sinngemäßheit — erstreckt und ihn aus der spröden Eingeschlossenheit und singulären Pointiertheit erlöst. Indem er innerhalb eines Zustandes erblickt wird (gleichviel ob er selbst erst das Erkenntnismittel für diesen Zustand war), ist diese Auflockerung, Entsingularisierung, Verbindung eingeleitet oder vollzogen. Welche Daten wir auch von Alexander oder Cäsar, von Luther oder Loyola aufnehmen, immer werden sie uns erst historisch verständlich, wenn sie sich ebenso einem gewußten Zustand der weiteren und der näheren Zeitperiode einordnen, wie sie sich von ihm abheben. Der eben angedeutete Zirkel darf daran nicht irre machen; aus den zersplitterten Einzelgeschehnissen gewinnen wir den Zustand der Zeit, dieser selbst aber gibt jenen historische Einsichtigkeit und Vollständigkeit. Dies ist einer der Zirkel, die für unsere Erkenntnisart überhaupt typisch sind, in denen wir zum Beispiel aus den Handlungen eines Menschen seinen Charakter erschließen, aus diesem aber wieder jene verstehen — aus einzelnen Erfahrungen ein Gesetz abstrahieren, das uns dann wieder die empirischen Einzelheiten fundiert — aus der körperlichen Erscheinung eines Individuums sein seelisches Wesen, aus dem wir nachher die Art seines Aeußeren deuten usw. Bezeichnet man Ereignis und Zustand als die beiden kategorialen Formen unserer Lebensinhalte, so wird man bemerken können, daß unser Bewußtsein als aktuell erlebendes sich wesentlich mit dem Ereignisrhythmus und seinen jeweiligen Zuspitzungen beschäftigt und, über deren Einzelheit hinausgehend, eher die Verbindung der einen mit der anderen aufsucht, statt sich der tieferen oder innerlicheren Schicht des allgemeinen Zustandes hinzugeben; wo dies geschieht — was sich natürlich auch tausendfach mit jenem Verhalten verschlingt — ist immer schon eine gewisse Distanz zu der Erregung des Augenblicks, ein nicht mehr vollkommenes Befangensein in seinen akuten Wechseln, der Einschuß eines mehr reflektierenden, die singulären Unmittelbarkeiten ausgleichenden Elementes spürbar. Braucht man die Ausdrücke in dem unverwischten Sinne ihres eigentlichen Kernes, so wird man sagen können: sobald das Zustandsbewußtsein das Ereignisbewußtsein zu überwiegen oder innerhalb dieses betont zu werden beginnt, ist der erste Schritt zur historischen Gestaltung des Lebens getan; wo das dem eigenen Leben gegenüber geschieht, schaffen wir eine Grundlage zu dem fortwährend Geschehenden: die Historiker unser selbst zu sein.

Indem sich der Begriff des Zustands von dem des Ereignisses ablößt, gehört er als historischer Begriff dem Verfahren an, das die Historisierung des Erlebnisses im weitesten Sinne vollzieht: die Ver-

wandlung des absoluten und kontinuierlichen Nacheinander der Ereignisreihe, des stauungslos fließenden Erlebens in ein Bild, das einerseits eine gewisse rahmenhafte Geschlossenheit zeigt, andererseits eine Nebeneinanderordnung von Elementen und Aufhebung ihres Eingestelltseins in den Zeitstrom. Genauer ist dies etwa so darzulegen. Alles Leben läßt seine Zustände und Inhalte stetig ineinander übergehen, und wenn wir von Abschnitten des Lebens oder einem Riß in seiner Entwicklung, von seinen Perioden und seinen Stillständen sprechen, so sind solche Teilungen und Punktsetzungen von Werten und Begriffen her, die außerhalb des Lebens als solchem stehen, an es herangebracht, liegen aber nicht in seiner natürlichen Rhythmik; oder sie entstehen, wenn wir das Leben, auch das eigene, schon unter den historischen Blickpunkt rücken, es gemäß dem Apriori historischer Formung vorstellen. Denn diese freilich verlangt solche Unterbrechung. Wie sie einerseits das zeitlich Auseinanderliegende unter der Führung einer einheitlichen Idee zu einer Kontinuität zusammenfaßt, die nur dem historischen Bilde, aber nicht der Wirklichkeit zukommt, so muß sie nicht nur die reale Kontinuität innerhalb eines betrachteten Zeitverlaufs zerbrechen, sondern sie muß diesen Zeitverlauf als ganzen aus der Kontinuität der kosmischen und der menschlichen Ereignisreihen herausschneiden. Trotz aller »Einleitungen« oder Vorgeschichten und epilogisierenden Ausblicken ist das jeweilige historische Thema in eine feste Abgegrenztheit gegen das Vor-ihm, Nach-ihm, Neben-ihm gesetzt, die sich den gleitenden Uebergängen des Lebens enthebt. Und dies nicht nur aus den selbstverständlichen Gründen unserer Endlichkeit und der Erkenntnistechnik überhaupt, sondern weil die Umwandlung des lebendigen Geschehens in die Form eines Bildes es so fordert. Daß von allen wissenschaftlichen Leistungen die historische besonders häufig mit der künstlerischen verglichen worden ist, hat viel mannigfaltigere Rechtfertigungen als die gewöhnlich angeführten. Zu den wichtigsten gehört eben dies: daß die — freilich äußerst variable — Ausdehnung der Geschehnisse in der historischen Vorstellung sozusagen mit einem inneren Blick überschaut wird. Das Kunstwerk zeigt dies Verfahren in reinster Ausbildung. All die Fäden, die seinen Inhalt nach Zeit und Raum, nach Sinn und Schicksal, nach Qualität und Dynamik mit dem Ringsumher der Welt verbinden, sind durchschnitten und in seinen Mittelpunkt zurückgeknüpft, so daß es ein inselhaftes Eines ist und dadurch — nur dadurch — mit einem Blick zu überschauen. Denn mit diesem symbolischen Ausdruck darf man das Bild-Werden auch eines zeitlich ausgedehnten Vorganges charakterisieren. Auch wenn ein Drama drei Stunden dauert oder ein Roman einen jahrzehntelangen menschlichen Lebenslauf abspinnt,

so ist seine artistische Vollendung doch durch eine Art seines Sich-Darbietens, seines Aufgenommenwerdens bedingt, die man so bezeichnen muß: daß wir es mit einem Blick umfassen. In diesem bestimmten Sinn gilt dies gegenüber keinem Objekt innerhalb des konkreten Lebensverlaufes. Denn hier wird der innere wie der äußere Blick sprunglos von einem zum andern geführt, das klare Zentrum des Blickfeldes geht unvermerklich in seine Randelemente über. Insoweit wir in dem tosenden Erlebnisstrom schwimmen und uns seiner nur ganz unmittelbar bewußt werden, gibt es uns gar kein eigentliches »Bild«, das immer eine formale Einheit fordert, wie sie sich nur durch eine gewisse Abschließung gegen das Nicht-Dazugehörige und Gesammeltheit in sich selbst herstellt. Die Skala der geistigen Gebilde, die unter diesem Formgesetz stehen, gipfelt in dem Kunstwerk, das deshalb den Begriff des Bildes schlechthin für sich beschlagnahmt hat. Das historische Gebilde aber steht ihm nicht ganz fern, und wenn man die Geschichtsdarsteller ein »historisches Gemälde« entwerfen läßt, so liegt der tiefste Vergleichungspunkt nicht in der inhaltlichen »Aehnlichkeit« mit der reproduzierten Wirklichkeit, sondern in der Verwandtschaft mit jener entscheidenden Form des Kunstwerks. Natürlich ist der geschichtliche Inhalt nicht mit der Strenge des Gemäldes, des Musikstücks, des Dramas von jeder Erstreckung über die Grenzen des jeweiligen Bildes abzuschließen. Allein gerade daran, daß die Geschichte, würde sie ihrer Gegenständlichkeit mechanisch entsprechen, überhaupt keine Abgrenzungen kennen, sondern, selbst unterbrechungslos, der Kontinuität des Geschehensverlaufes folgen würde, zeichnet sich um so deutlicher die ihr eigene Forderung: der Zusammenschluß eines Geschehenskomplexes zu einem Bilde, das heißt zu e i n e m Bilde, das vollzieht sich, indem sich an seinen Grenzen (den oberen, unteren, seitlichen) die Inhalte gewissermaßen zu einem Rahmen stauen oder verdichten — eben die Formung des unmittelbaren Geschehens und Lebens durch ein Apriori, deren Begründung oder deren Erfolg wir damit ausdrücken, daß wir jenen Komplex mit einem inneren Blicke überschauen, während seine unmittelbare, nicht historische Vorstellung der geistigen Kategorie des »einen Blickes« nicht untersteht, sondern das Bewußtsein kontinuierlich, zeit-parallel weitergleiten läßt. Aber wie diesem setzt sie sich allem Anekdotischen entgegen. Denn dieses ist nicht als synthetisch gestalthafte Geschlossenheit, sondern nur mit dem Symbol des Punktuellen zu bezeichnen und bedarf deshalb keiner Vereinheitlichung, weil es seinem Sinne nach überhaupt kein Mannigfaltiges ist.

Natürlich wirkt diese Formung nicht nur innerhalb der Kunst und der Geschichte, sondern, von allen eigentlich objektiven Schöpfun-

gen abgesehen, auch allenthalben da, wo wir das Leben nicht nur sind, sondern es haben. Nicht eben in der Aktualität des Erlebens, aber in jedem Rückblick auf seinen Gesamtablauf, sehen wir es in Perioden zerfallen wie in eine Reihe von Bildern, deren jedes um einen charakteristischen Zug oder ein entscheidendes Ereignis oder den Begriff einer Altersstufe zentriert und eben damit eine entsprechende Gerahmtheit erwirbt. Jede dieser Lebensepochen füllt gleichsam je einen Erinnerungsblick, der sie überschaut, und der Uebergang zu einer andern fordert eine neue Innervation des inneren Blickens. Dies ist die Gestalt, in der das eigene Leben uns historisch wird. Während sich hier aber die Einschnitte durch die unmittelbar erlebten Differenziertheiten wie von selbst ergeben, müssen sie an der Geschichte willensmäßig bestimmt werden. Nun entscheidet Zweck und Bedingtheit des Erkennens darüber, welcher Sachumfang und welche Zeitlänge in je eine zusammenhängende Darstellung einzugrenzen ist; durchaus oberflächlich ist die Vorstellung, daß hier kein Problem vorläge, da ja die »Natur der Sache« die jeweilige Einteilung der Inhalte zu Einheiten — als Periodisierungen, Arbeitsgebieten, Erzählungszusammenhängen usw. — bestimmte. Nicht die Sache, sondern das Verhältnis des Geistes, das heißt der geschichtsbildenden Aprioritäten, entscheidet darüber. Daß man etwa die Regierungszeit eines Herrschers oder die Breite einer Kulturperiode, die Dauer eines Krieges oder die Leistungsgesamtheit enes Künstlers zu einer Problemeinheit einrahmt, ist so selbstverständlich, wie man es für die Praxis ruhig zugeben kann, nur darum, weil gerade diese Umfänge jene Bedingungen der Bildhaftigkeit erfüllen, das heißt für je einen inneren Blick überschaubar sind; was eben von den Fähigkeiten des Blickens und der Art ihrer methodischen Schulung abhängt. Wieviel Varietäten hier möglich sind, zeigt die Geschichte der Geschichtsschreibung; die Synthesen, die in einer ihrer Epochen vollzogen wurden, erscheinen einer andern oft höchst wunderlich, sie werden dann wiedes in den stetigen Geschehensverlauf zerteilt, um zu neuen Bildeinheiten zusammengeschaut zu werden. Eine führende Idee — die intellektuelle Form dessen, was in sinnlichem Gleichnis jene Ueberschaubarkeit mit einem Blick ist —, zum Beispiel die Herrschaftsdauer einer politischen Macht oder Tendenz, umzirkt eine Ausdehnung von zwanzig Jahren, und es wäre sinnlos, zehn Jahre mehr oder zehn Jahre weniger in dasselbe Bild hineinzunehmen; stellen wir uns aber in den Blickbezirk einer religiösen Reformarbeit oder einer literarischen Mode, so macht dort vielleicht die Verlängerung bis zu dreißig Jahren, hier die Verkürzung bis zu zehn Jahren je ein historisches Bild aus. Die Umwandlung von Geschehens- oder Erlebenszeit in historische Zeit bedingt also nicht nur ganz

im allgemeinen die Zerspaltung jener in eingerahmte Abschnitte; sondern die Ausdehnung der einzelnen Einheit, die Sammlung um einen Mittelpunkt und die Grenzensetzung durch die Reichweite der von ihm ausgehenden Radien — dies wird nun noch im besonderen durch die jeweilig historisch apriorischen Absichten, Kräfte, verfügbaren Formen festgesetzt. Das vor der historischen Formung stehende Material kann unseren derartigen Aktivitäten leichteren oder schwierigeren Zugang bieten; nur durch sie aber wird es zu dem grenzgesicherten Bilde, das wir geschichtlich nennen und das gegenüber dem rein eigenen Sinn und Rhythmus von Geschehen und Leben als solchen ein kategorial Neues ist.

(Fortsetzung vorbehalten.)

Strindbergs Geschichtsphilosophie.

Von

Otto Braun (Münster i. W.).

In seinen »Erinnerungen an Strindberg« berichtet C. L. Schleich: »Es war ein geradezu goethescher Naturtrieb in Strindberg, der die Dinge der Natur sehr ernst nahm und ein erfreuliches Wissen in Chemie, Botanik und Sternkunde besaß, eine Universalität der Neigungen jedenfalls, die für mich beispiellos gewesen ist«. Wirklich gemahnt die Fülle naturwissenschaftlicher Studien (im »Blaubuch«, »Silva Silvarum« etc.) an Goethe, nur ist die geistige Art, mit der Strindberg all das trieb, eine so ganz andere, wie die Goethes! Mit einer Vehemenz und Leidenschaftlichkeit stürzte er sich in seine Vielgeschäftigkeit, die ihn von der überlegenen Ruhe Goethes weit abrückt — wie er ja überhaupt in allen Zügen ein Gegenspiel Goethes darstellt — eher an Michelangelo oder Wagner im Typus gemahnend, oder an die Romantiker. Ein typisch »moderner« Mensch, eine zerrissene, halb kalt-spöttische, halb leidenschaftlich-verehrende Seele, ein Mensch halb kühler Verstand und klares Bewußtsein — halb schwärmendes, für alles Mystische begeistertes Gemüt. Von einem tiefgewurzeltem, durch seine Jugenderlebnisse genährten Mißtrauen war seine starke Natur durchkreuzt; das läßt seine Art oft brüchig, ja kleinlich erscheinen, das gibt ihm den Hang zur Froschperspektive gegenüber der Frau. Seine Ueberkraft schlägt in Feminismus um — die Gegensätze menschlichen Wesens berühren sich in ihm. Harmonie, Ausgleich, verstehendes Ueber-den-Dingen-stehen liegt seiner titanenhaft ringenden Seele fern. Der Hang zum Mystischen, die Verehrung Swedenborgs steht ruhig neben dem Drang nach analytisch-mechanischer Naturerklärung.

So ist denn auch seine Philosophie, besonders sein Versuch, die Geschichte zu begreifen, recht zwiespältig aufgebaut, wenn er sich auch formal zu einer Einheit zusammenbiegt. Es ist das seelische

Ringen des romantischen Menschen, das sich darin ausspricht: Bewußtsein und Unbewußtsein kämpfen miteinander. Der romantische Mensch ist ein Verehrer des Unbewußten, Dämmernden, Mystischen, des Nicht-mehr-Greifbaren, Irrationalen. Und doch treibt ihn seine rastlose Geistigkeit zu ständigem Hinaufheben des Dunklen in das Licht des Bewußtseins, dennoch kommt die romantische Ironie nicht zur Ruhe, sie treibt über jede Ruhe des Erkennens hinaus, vordringend in immer neue Dunkelheiten, wie das Fichtesche Ich, das sich Schranken setzt, um immer wieder über sie hinaus zu dringen. Diese Menschen leiden an der Klarheit ihres Bewußtseins — und Strindberg leidet auch an ihr. Er empfindet Bewußtheit, Aufklärung, Verstand als das, was nicht sein soll, als das Kleinmenschliche. »Alle Philosophen der Aufklärung tappen im Dunkeln. Die Periode der Geschichte, die scherzhaft die der Aufklärung genannt wird, war die schwärzeste, die wir gehabt haben. Die Göttin der Vernunft wurde nur von Tollköpfen verehrt«[1]). Kant hat nachgewiesen, daß die Philosophie nichts beweisen kann, und hat Postulate und Imperativer aufgestellt, also durch den Glauben das Wissen ersetzt. »Diese Bankerotterklärung der Philosophie errettete die Menschheit von unnützem Grübeln«[2]). Die Menschen sind völlig im Unklaren über ihr Handeln — sie glauben frei zu sein und sind es nicht. »In dieser Welt herrscht Zwang. Alle Menschen sind ja von einander abhängig, drücken auf einander wie die Steine in einem Gewölbe, von oben, von unten, von den Seiten. Sie bewachen einander, lauern aufeinander. Es gibt also keine Freiheit«[3]). Das Kommende, das einem verhängte Schicksal erfährt man nicht. »Kein Mensch würde das Leben ertragen, wenn er wüßt, was ihm bevorsteht«[4]).

Also Unbewußtheit und Unfreiheit beim Menschen — dafür aber Bewußtheit und Freiheit bei Gott. So ergänzt Strindberg seine Lehre vornehmlich in der Schrift »Der bewußte Wille in der Weltgeschichte«. Das Wissen Strindbergs auf historischem Gebiete war wohl noch größer wie auf naturwissenschaftlichem; das zeigen seine Kunstwerke wie seine geschichtswissenschaftlichen Schriften. So stand ihm hier ein großes Material zur Verfügung. Nach Abfassung seiner Novelle »Inselmeer« (1902) ließ er eine Pause im Produzieren eintreten und las die Weltgeschichte durch. »Diese seltsame Geschichte, die mir immer wie ein Räuberroman vorgekommen war, offenbarte sich jetzt als gedichtet von Einem bewußten Willen, uns ich fand Logik in ihren

1) Blaubuch, S. 98 (Strindbergs Werke, deutsche Gesamtausgabe VI, 4).
2) ibid. S. 165.
3) ibid. S. 72.
4) ibid. S. 39.

Antinomieen, eine Resultante von ihrem widersprechenden Komponenten. So fand ich gleich am Anfange, daß sich der Weltgeist gleichzeitig an mehreren Stellen des Erdballes offenbarte, ohne daß diese Stellen in Verbindung miteinander standen. Beispiel: Gleichzeitig mit Mose Gesetz auf dem Sinai (1300 v. Ch.) bekam Indien Rigveda, Griechenland Orpheus, China Schiking. Das ist kein Zufall! — — — Die Untersuchungen wurden synchronistisch fortgesetzt und »der bewußte Wille« in der Geschichte war konstatiert«[1]). Das ausführliche Werk, das aus den Studien erwachsen sollte, hat Strindberg nicht geschrieben; er verfaßte nur die »Skizze zu einem Buch«, eben die Schrift über den »bewußten Willen«, und — die »Historischen Miniaturen«, die ihn zuerst in Deutschland bekannter machten.

Strindberg verfolgt die seltsamen Gleichzeitigkeiten in seinen Essays und legt sich dann die verschiedenen Hypothesen zu ihrer Erklärung als Fragen vor. Er denkt — mit Swedenborg — an geistige Fernwirkung: die Kraft des Gedankens ist so unendlich, daß sie Zeit und Raum trotzt, sich augenblicklich fortpflanzt und gleichgestimmte Seelen aus der Entfernung in Schwingung versetzt. Aber Strindberg verwirft das. Auch scheint es ihm nicht richtig, daß die Weltseele eine Zusammenfassung aller Seelen ist und die Menschheit ein einziges Wesen bildet, das in allen seinen Teilen wahrnimmt, wenn eine Bewegung in einem Teil entsteht. So entschließt er sich zu der Annahme: der bewußte Weltwille steht ordnend und lenkend über allem. Strindberg führt besonders die Christianisierung Europas an als einen »wohlgeordneten Feldzug« und läßt Wundts Gesetz von der Heterogonie der Zwecke klar hervortreten: »Der Heide Cäsar glaubte Nordeuropa zu romanisieren, als er es auf Christus taufte. Die Horden der Völkerwanderung bewegen sich von Osten nach Westen, ohne zu wissen warum, und sie zerstören die verfaulten Kulturen von Rom und Griechenland, während sie glauben Länder zu erobern und Schätze zu sammeln« [2]).

Aehnliche Ueberlegungen knüpft Strindberg an das Zeitalter Mohammeds an: planmäßig scheint der Islam aufzutreten und doch auch planmäßige Gegenwirkungen gegen ihn treten auf. »Das ist ja wie die kolossale Schachpartie eines einsamen Spielers, der sowohl Weiß wie Schwarz lenkt, vollständig unparteiisch ist, nimmt, wenn genommen werden soll, Pläne für beide Lager macht, mit sich selbst und gegen sich selbst ist, alles im voraus bedenkt, und einen einzigen Zweck hat: das Gleichgewicht zu halten und Gerechtigkeit zu üben, sowie die Partie mit Remis zu beenden.«

1) Der bew. Wille, S. 88 (Brief an Schering 1. XII. 1907).

2) ibid. S. 16.

Mit versiegelten Befehlen werden die Menschen im Auftrage des bewußten Willens ausgeschickt — wie Columbus etwa zeigt, der starb, ohne zu wissen, was er getan hatte. Gegensätze scheinen stets zum Wesen der Geschichte zu gehören, die — wie der Chemiker — mit Mischung und Entmischung arbeitet. Vielleicht wirken die Kräfte der Geschichte ähnlich wie die Gesetze des Gedankens durch Thesis und Antithesis hin zur Synthesis. Von seinem mystisch-religiösen Determinismus aus mußte Strindberg auch zu einer Forterklärung des Bösen in der Geschichte gelangen — er versucht es mit verschiedenen Gedankenreihen. Vielleicht ist der Schmerz, den wir den vergangenen Menschen zusprechen, gar kein Schmerz für sie gewesen? Vielleicht stand eine Lust neben dem Schmerz? Oder wir rücken nur die Ereignissc zu eng zusammen! Verteilen wir den Schrecken in Frankreich 1789-90 auf alle Tage, lassen wir den nötigen Zwischenraum, dann verschwindet das Furchtbare. »Die Weltgeschichte sieht grausamer aus als sie ist, und der Fürst dieser Welt ist wohl nicht derselbe, der in der Bibel gemeint ist«[1]).

Schließlich scheint auch ein Sinn im Weltgeschehen erkennbar zu sein: eine Vereinheitlichung der gesamten Menschheit bahnt sich an. »Alle Länder der Erde traten in nähere Verbindung miteinander, die Völker schlossen sich zu großen gemeinsamen Interessen zusammen, das Ungleichartige in Bildung, Herkommen und Sitte wurde ausgeglichen, mit einem Wort ein Streben nach Homogenität, Gleichförmigkeit offenbarte sich auf allen Gebieten«. Und doch ist das bewußte Streben der Menschheit, selbst Homogenes zu schaffen, gescheitert! Universalmonarchien und Universalreligionen sind stets wieder zerbrochen; über die Mittel zur Einheit war also keine Einigkeit. Unbewußt handelten die Sterblichen — aber ein höherer Wille benutzte alle widersprechenden Kräfte, den Höhenflug des Geistes und das Erdstreben der Materie, das Gute und das Böse, die Selbstsucht und die Aufopferung, die Sonderung und die Sammlung. »Daß die Menschen nicht wissen, was sie tun, ist ihre Entschuldigung, aber das sollte sie auch einsehen lehren, daß sie Werkzeuge in jemandes Hand sind, dessen Absichten sie nicht verstehen können, der aber auf ihr Bestes sieht«. Aus Freiheit und Schicksal ist die Geschichte gewoben (— was von Strindberg eigentlich nicht ganz konsequent behauptet ist und anderen Aeußerungen widerspricht —): eine Notwendigkeit begrenzt das Streben des Einzelnen und führt die Synthese herauf. »Der große Synthetiker, der die Gegensätze vereinigt, die

---

1) ibid. S. 66.

2) ibid. S. 78.

Widersprüche löst, das Gleichgewicht aufrechterhält, ist kein Mensch und kann nichts anderes sein als der unsichtbare Gesetzgeber, der in Freiheit Gesetze nach veränderten Verhältnissen ändert: der Schöpfer, der Auflöser und Aufrechterhalter, Er mag genannt werden — wie man will«[1]).

Strindberg ist also Geschichtsmetaphysiker, und zwar ganz naiv ontologisch denkender, ohne erkenntnistheoretische Besinnung. Ganz naiv deutet er nach Analogie des menschlichen, bewußten Denkens die Tätigkeit einer göttlichen Vernunft. Ueber die Bindung unserer Bewußtseinsform an das Gehirn, über die Beschränkung, die im Wesen des Bewußtseins liegt, über die Art des Hineinwirkens in die Einzelseele hat sich Strindberg offenbar keine weiteren Gedanken gemacht. Daß man gerade Veranlassung hätte — ontologische Metaphysik überhaupt einmal zugelassen — das übermenschliche Geisteswesen als unbewußt wirkend anzusehen, was identisch ist mit überbewußt, darauf (und also auf den Gedanken E. v. Hartmanns) hat Strindberg keine Rücksicht genommen. Wie dem auch sei — der Versuch, den er gemacht hat, die Geschichte zu begreifen, bleibt interessant genug, und nicht nur, weil es gerade Strindberg ist, der ihn entworfen.

[1]) ibid. S. 87.

Der synthetische Charakter der Musik.

Von

Georg Mehlis (Freiburg i. Br.).

Einheit zu geben und Einheit zu sein ist der Charakter eines jeden Wertes. Das Gesetz der Synthesis liegt einmal in ihm selber als eigentümlicher Wesenszug, als Form seiner Eigenmächtigkeit, und zwar bildet er die Synthesis einer Inhaltlichkeit gegenüber in höherem oder geringerem Maße. Der Wert ist synthetisch, auch ohne daß ihn ein Bewußtsein versteht und auffaßt. Tritt aber das Bewußtsein hinzu, so ist die Wirkung des Wertes, je nach dem Charakter der Vereinigung und Vereinheitlichung, die er erzielt, sehr verschieden. In diesem Doppelsinn sprechen wir von dem synthetischen Charakter der Musik.

Das Strukturgesetz des Wertes drückt sich zuerst in der Forderung aus: »Alles soll Einheit sein.« Nichts soll allein und isoliert bleiben, alles soll verbunden sein. Bei diesem Prozeß ist der Wert oder die Form immer auf ein bestimmtes Material angewiesen, das zu seinem Gebiete gehört. Nicht kann der logische Wert die Elemente der Kunst oder der künstlerische die Elemente des logischen Wertes verbinden. Aber jeder Wert soll alles, was zu ihm gehört, in seine Sphäre ziehen und so die vollendete Einheit des ihm zugehörigen Materials bilden. So schließt der Begriff seine Merkmale und der künstlerische Wert die Elemente der Anschauung zu einer Einheit zusammen. Die sittliche Norm ordnet die ethisch bedeutungsvollen, die Norm des Rechtes die rechtlich relevanten Inhalte.

Die auf Einheit gerichtete Tendenz ist somit für alle Formen charakteristisch, und in diesem Sinne haben alle Werte einen synthetischen Charakter. Es gibt jedoch eine Werttendenz, die über die Sondergebiete hinausgeht und eine höchste Form postuliert, die auch als absolute Form bezeichnet werden kann. Der synthetische Charakter des Wertes gibt sich dann kund in der Forderung: »Es soll eine höchste Einheit geben.« Dann muß der Prozeß der Vereinheitlichung

auf den einzelnen Gebieten schon in einem Formbegriff zur Ruhe gekommen sein. Der Begriff, um den es sich hier handelt, ist nicht die Form irgend einer Inhaltlichkeit, sondern die Form aller Formen.

Das Verhältnis der höheren Form zu den niederen Formen kann dann wieder sehr verschieden gedacht werden, nämlich entweder so, daß sich jene zu diesen verhält wie der Gattungbegriff zu den Artbegriffen. Dann hat die höchste Form mit allen niederen Formen etwas gemeinsam. Oder das Verhältnis ist emanatistisch gedacht: die höhere Form trägt die niederen Formen in sich und zwar gleichmäßig, wenn keine vor der anderen einen Vorzug hat und ungleichmäßig, wenn zwischen den niederen Formen eine Stufenfolge gedacht wird, die in der höchsten sich vollendet. Endlich kann das Verhältnis zwischen der höchsten Form und den niederen Formen auch ein teleologisches sein, sofern die höhste Form als das Prinzip aufgefaßt wird, das den niederen Formen ihren Sinn verleiht. Diese absolute Form besitzt augenscheinlich im eminenten Sinne einen synthetischen Charakter.

In dem zuletzt geschilderten Vorgang war die Einheitstendenz darin zu finden, daß die Reflexion zu immer höheren Synthesen fortschreitet, um erst bei der absoluten zu enden. Es gibt aber auch eine Werttendenz, die nicht sowohl auf die höhere Formung als vielmehr darauf abzielt, das unterworfene Gebiet gleichartig zu machen und alle Unterschiede auszutilgen. Die hier erhobene Forderung läßt sich in die Worte kleiden: »In der Einheit sollen keine Unterschiede sein«. Je mehr aber dieser Prozeß fortschreitet, verliert die Form notwendig ihre Bestimmtheit, und so wird das Unbestimmte die Einheit der Formen.

Hier können wir verschiedene Stufen unterscheiden. Urspürnglich trägt die Einheit in den Formungsprodukten Gegensätze in sich. Der erste Schritt zur Auslöschung der Gegensätze würde nun darin liegen, daß der Form des Gegenstandes der Inhalt oder dem Inhalt die Form genommen wird, so daß die Einheit der Gegenstände lediglich eine Einheit der Formen oder eine Einheit der Inhalte wäre.

Der Schritt zur Gleichartigkeit könnte aber auch in der Weise erfolgen, daß der Inhalt homogen gestaltet wird, aber eine Verschiedenheit der Formen bliebe oder umgekehrt, daß unter Wahrung der Mannigfaltigkeit des Inhaltes die Verschiedenheit der Formen beseitigt würde.

Die absolute Gleichartigkeit würde schließlich erreicht sein, wenn in der geforderten Einheit sowohl die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Formen und Inhalte wie auch der Gegensatz von Form und Inhalt getilgt wäre.

Beide Einheitsbegriffe können den synthetischen Charakter der Musik deutlich machen.

Wir wollen jedoch bei der Erörterung unseres Problems von der Erfahrung ausgehen, und so nehmen wir das Bewußtsein und den Menschen hinzu. Da vermag nun die Musik eine synthetische Wirkung zu erzielen, sofern sie einmal das räumlich und zeitlich Getrennte überwindet und zur Vereinigung führt im Bewußtsein des Menschen, indem sie die Schranken von Raum und Zeit sieghaft überschreitet, anderseits aber auch die Verschiedenheit der Willensregungen und Motive, sowie des Vorstellens und Auffassens in einer einheitlichen Stimmung verbindet. Diese synthetische Wirkung kann sie vollziehen an dem einzelnen Menschen, einer sozialen Menge und an dem Kulturkreis einer bestimmten Zeit.

Es besteht ein inniger Zusammenhang zwischen dem Rhythmus meines seelischen Beziehens und den Ausdrucksformen der Musik. Nichts kann so schnell und anhaltend uns eine einheitliche Stimmung geben wie Rhythmus und Klang. Gewiss kann auch ein zur rechten Zeit und in der richtigen Weise gesprochenes Wort die wilde Erregung meine Sinne mildern, die Glut meiner Leidenschaften dämpfen und das Chaos meiner Vorstellungen ordnen. Aber weit größer wie das Wunder des Wortes ist das Wunder des Tones. Von widerstrebenden Gefühlen und Willensmotiven zerrissen, von feindseligen Vorstellungen gepeinigt, vernehme ich den sanften Ton, den leisen Klang, und das wilde Leben meiner Seele kommt zur Ruhe. Oder niedergedrückt und gedemütigt, von Zweifel und Ungewißheit geplagt, hebt der starke und mächtige Ton, der rauschende Akkord das verzagte Gemüt — und es triumphiert die befreite Seele. Wir können verstehen, daß die Musik dort ihren Ursprung nahm, wo künstlerisches und religiöses Leben sich in der Darstellung der Tragödie bei den Pythien und Panathenäen zu einer wundervollen Einheit vermählte.

Für die synthetische Leistung der Musik sind auch die Vorstellungsverbindungen von erheblicher Bedeutung, da ja Lied und melodische Weise so manche bedeutsame Situation unseres Lebens begleitet hat. Nicht das große musikalische Kunstwerk, das uns das selten Schöne gewährt, wohl aber die schlichte und einfache Form der Musik, die noch das andere neben sich duldet und nicht die vollkommene Hingabe verlangt. Nicht die absolute Musik meinen wir hier, die gewiß eine unendliche Bedeutsamkeit für die Entfaltung unserer seelischen Energien besitzen kann, sondern jene kleinen und doch so lebenswichtigen Werke des musikalischen Kunstschaffens, die uns Zeit geben, im Genuß ihres Verstehens noch an uns selbst zu denken und unser Leben schaffend zu genießen, indem sie die Lebenserfüllung

begleiten und mit dem Klang einer Lebensfeierstunde verschmelzen. Wieviel Aufbewahrtes kann mir eine solche Melodie nicht wieder sichtbar machen, wieviel Verlorenes nicht wiedergeben!

Und dann die besondere, die geliebte Melodie, die vielleicht einem geheimen Rhythmus meines Eigenlebens entspricht, denn ihre Schlichtheit steht in keinem Verhältnis zu dem Wert, den sie für das Leben besitzt. Sie scheint meinem eigentümlichen Lebenssinn und Lebensstil zugeordnet zu sein, weil sie meine ganze Erlebniswelt mit erklingen läßt. Zärtlich und beglückend begleitet sie so manches erlesene Zusammensein im schönen Kreis verlebter bedeutungsvoller Stunden. Bild reiht sich an Bild und führt mich zurück auf Brücken der Erinnerung stille sonnenbeschienene Hoffnungswege und einsame Pfade der Enttäuschung. Die Musik vermag das räumlich und zeitlich Getrennte eines ganzen Lebens in einem Blickpunkt zusammenzufassen.

Die soziale Wirkung der Musik ist eine bekannte und selbstverständliche Erscheinung. Sie eint einen Kreis verhältnismäßig heterogener Menschen verschiedener Bildungsschichten und verschiedener Herkunft, indem sie auf einer allgemein vorausgesetzten Basis des Fühlens ein gewisses Entgegenkommen herbeiführt und eine unbestimmte Stimmungssphäre des Verstehens schafft. Denken wir, was Instrumentalmusik anbelangt, nur an die Wirkung, die ein Marsch oder eine Tanzweise ausüben kann. Wie ergreift der Klang des Parademarsches ein ganzes Regiment, um sämtliche Glieder der Soldaten in eine starke und gehaltene Bewegung zu versetzen, deren starrer Rhythmus unerschütterliche Disziplin und Festigkeit ausdrückt. Und wie löst dagegen eine Walzermelodie von Strauß alle Herbigkeit und Eckigkeit auf in weiche Rundung und Biegung, indem ein ganz anderer Rhythmus und eine ganz andere Stimmung fröhliche Menschen in schöner Vereinigung zusammenführt. Unsere Arbeit und unsere Freude hat die Musik von Anfang an begleitet, aus dem Rhythmus der Arbeit und des Tanzes soll sie geboren sein.

Eine große Synthese verursachte jene Instrumentalmusik, die zu den orphischen und dionysischen Mysterien erklang. Wenn sich im leidenschaftlichen Rausch der Sinne und in der Glut der Ekstase die Jünger des Gottes vereinigten, triumphierte die phrygische Flöte. Nicht minder gewaltig, aber ruhiger und klarer war jene Einheit, die bei den Festen des Lichtes und der Oeffentlichkeit in ewiger Schönheit der Kitharöde schuf. Und aus dieser homophonen Musik des Griechentums mit ihrer schlichten rezitativen Weise hat sich ja schließlich auch im Zusammenhang mit der Musik der Synagoge der gregorianische Kirchengesang entwickelt, der in der liturgischen Feier der frommen

Ordensbrüder, zumal der kontemplativen, beschaulichen Orden zur höchsten Blüte gedieh. So hat etwa die Ordensgemeinschaft der Benediktiner zu ihrer Grundlage eine wirtschaftliche Organisation, einen sozialwirtschaftlichen Zusammenschluß, auf den sich die ethische Gemeinschaft der Glieder zueinander im Verhältnis der Brüderlichkeit und zum Vater Abt als kindliche Unterordnung im Verhältnis der Sohnesschaft aufbaut. Auf dieser erhebt sich die religiöse Liebesgemeinschaft: die Vereinigung der frommen Seelen mit Gott. Da ist es dann die Vokalmusik, die von entscheidender Bedeutung wird, um diese höchste Synthese herbeizuführen. Wenn bei der nächtlichen Mattutin, bei der Vesper und Complet die Stimmen zur religiösen Feier sich erheben, dann führt die Inbrunst und Reinheit der Hingabe die Seelen der Mönche zur unmittelbaren Vereinigung mit dem göttlichen Christus.

Auch dem Kulturleben einer bestimmten Zeit gibt die Musik das besondere Gepräge und führt die wechselnden Ausdrucksformen zu einem Einheitsgebilde. Augenscheinlich tönt der Rhythmus der griechischen Musik den Rhythmus des griechischen Lebens wieder. Maß und Harmonie sind für dieses Leben immer entscheidende Wertprinzipien gewesen. Von tiefer religiöser Gesinnung und leidenschaftlicher Vaterlandsliebe war es erfüllt. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß alle Wertprinzipien des Hellenentums in der Weltanschauung der Pythagoräer ihren Ausdruck gefunden haben, die von der Idee der Musik getragen wird. Im Mittelpunkt der Welt erglüht die Zentralsonne als heiliger Weltenherd und Altar, um die sich im feierlichen Wandel die Götter der Gestirne in den verschiedenen Sphären bewegen. Zwischen den Sphären besteht eine reine Proportion, eine vollkommene Harmonie. Von Rhythmus ergriffen, tönen und klingen die Sphären das hohe Lied vom All der Welt. So ist die Musik dem innersten, heiligsten Weltgeschehen zugeordnet. Sie verbindet die getrennten Sphären, sie eint die geschiedene Welt. Und einfach und groß ordnete sich auch das Leben dieses Volkes. Wie der Grieche das Prinzip der Ordnung auf das stärkste bejahte und sich mit ruhiger Schönheit und Gelassenheit dem Walten des Schicksals einordnete, so wollte auch die griechische Musik nicht auf sich selbst gestellt sein. Sie schmiegte sich auf das engste dem Metrum und Rhythmus der Sprache an und suchte ihre Aufgabe in engster Verbindung mit den verwandten Künsten der Poesie, Mimik und Orchestrik zu lösen. Wenn in der modernen Musik so häufig die Disharmonie erklingt und Ungebundenheit und Zügellosigkeit in ihr zum Ausdruck kommt, so spüren wir wohl, daß dies unser Leben jenen harmonischen Geist entbehrt, der in so vielen Dingen der Antike eigen war.

Wenn wir den Gegensatz zwischen der absoluten Musik und dem Musikdrama Richard Wagners betrachten, so erkennen wir, daß hier in verschiedener Weise der synthetische Charakter der Musik hervortritt. Nachdem diese zu einer selbständigen künstlerischen Ausdrucksform gelangt war, entstand das Problem, wie die Musik ihr Verhältnis zur Poesie und Mimik, zu menschlicher Sprache und Gestalt noch weiter regeln sollte. Sie hatte sich aus der Gemeinschaft der anderen Künste zu selbständiger Wertbedeutung erhoben. Sie hatte sich selbst befreit und war nun für sich da. In den Symphonien der großen Meister lehnte sie jede Beziehung auf Wort und Gebärde, auf Vorstellung und Gestalt ab und bahnte sich den Weg in eine raum- und zeitlose Wirklichkeit. Wenn die Architektur die Idee der Masse offenbart und die Plastik das Schöne der menschlichen Gestalt zum Ausdruck bringt, so scheint die Musik das Leben selber in seinen tiefsten Wurzeln zu berühren und zu verklären, wie etwa die Pastorale des Menschen ewige Sehnsucht — Arkadien und die Eroika das Heldenleben vor unsere Seele führt.

Erfüllt jedoch von dem Wunsche, auf die anderen Künste zurückzuwirken und sie an der Schönheit ihrer selbsterrungenen Freiheit teilnehmen zu lassen, vereinigt sich die Musik aufs neue mit der Dichtkunst und der Mimik in der Gestalt der Oper und des Dramas. Wie etwa die Religion als der höchste Wert, als Form aller Formen betrachtet werden kann, so sollte hier die Musik als diejenige Form erscheinen, die den anderen Formen der Kunst erst die besondere Weihe gibt. Die Synthese jedoch, welche die Musik zwischen den Formen und Gestalten der anderen Künste herzustellen unternahm, konnte sich in verschiedener Weise vollziehen. Entweder konnte das Bestreben der Musik darauf gerichtet sein, die anderen Formen in ihren Bann zu zwingen und sie musikalisch zu verklären. Sie konnten unter Einbuße ihrer Selbständigkeit in den Dienst der Musik gestellt werden, wie das etwa in der Oper Mozarts geschieht, oder die Musik sollte eine Einheit in der Mannigfaltigkeit vollziehen, die den Gestalten der anderen Künste nicht ihre Selbständigkeit raubte, sondern sie in ihrer charakteristischen Eigenschaft um so deutlicher hervortreten ließ, wie das in dem Musikdrama Richard Wagners der Fall ist.

Die klassische Oper geht von der Vorstellung aus, daß durch die Macht der Musik eine Sphäre geschaffen werden soll, in der die Gestalten erlöschen und verschwinden und der musikalische Zauber alles ergreift. Wie unbedeutend und seelenlos ist die Dichtung, die Mozarts Figaro zugrunde liegt, wie gering ihr poetischer Wert, wie kraftlos Handlung und Gestaltung! Um so leichter und schöner kann hier die Musik triumphieren. Sie macht aus allem, was sie will. Die Kolo-

ratur tut der Dichtung die äußerste Gewalt an und löst sie gewissermaßen in Musik auf. Die hinreißende Kraft der Melodie offenbart sich vor allen im Einzelgesang und in der wundervollen Verschmelzung und Verbindung weniger erlesener Stimmen. Die Handlung wird in willkürlicher Weise überall zum Stillstand gebracht, wo Gelegenheit geboten ist, den Zauber der Musik wirken zu lassen.

Doch wie vermag die Musik Mozarts die innerste Welt der Gefühle zu offenbaren! Mit unendlichem Wohllaut erfüllt er im Figaro des Pagen junge Liebe, und der tiefe Schmerz der getäuschten Seele erklingt im Gebet der Gräfin an den Liebesgott. Aus dem frühreifen verdorbenen Knaben der Dichtung hat Mozart einen schönen Jungen geschaffen, der voll seliger Ahnung das schöne Geheimnis des Erotischen verspürt und in seinem ganzen Wesen eine seltene Anmut offenbart. Aus der verschmähten eifersüchtigen Frau hat seine Musik eine erhabene Dulderin der Liebe gebildet.

Im Gegensatz zu Mozart läßt die Musik Wagners der Dichtkunst und Mimik ihr selbständiges Recht und fügt sie so weit schonender dem Sinn des Gesamtwerkes ein, das auf eine Verbindung sämtlicher Künste abzielt, bei welcher die Musik wohl das Element der Verbindung, nicht aber die absolute Herrscherin sein soll. Ein schöner architektonischer Bau wird zur kunstgeweihten Stätte, dessen szenische Ausstattung die Malerei zu übernehmen hat, während das Moment des Plastischen in der leidenschaftlich erregten oder vornehm gemessenen Haltung der Darsteller in Erscheinung tritt, die von dem Rhythmus der Musik ergriffen in der Form des Gesanges, von einem mächtigen Orchester umflutet, die edelste Sprache der Dichtkunst reden.

Die Herrlichkeit des Bel canto und die Größe der Wagnerschen Musik, die beide vom Geiste der Romantik erfüllt waren, wiesen der Musik in ihrer großen synthetischen Leistung ein nahes Verhältnis zu Religion und Mystik an. Sie offenbarte eine Macht und Schönheit, die jene alte Sage verstehen lehrt, nach der selbst das Unbelebte der Natur ihrem Zauber nicht zu wiederstehen vermochte.

So hat denn vor allen die Philosophie Schopenhauers einen Deutungsversuch unternommen, der ihrem gesteigerten Wesen Rechnung trug, indem er sie dem Urwillen der Welt vermählte und sie dadurch als die metaphysische unter den Künsten charakterisierte. Sie wird dem Urprinzip der Welt selber zugeordnet, nicht etwa den Ideen als Objektivierungen des Willens oder gar den Gesetzen der sinnlichen Wirklichkeit. So leiht sie demjenigen Sprache, was hinter allen Gestalten liegt und die zerstreuten Erscheinungen der Welt zur Einheit des Unbestimmten erlöst. Was könnte uns bewegen wie sie und gleichzeitig verstummen lassen alles Bildhafte und Vorstellungsmäßige?

Welche Einheit ist so fest gefügt wie die Einheit der Formen, die als Töne in der Harmonie verbunden sind, die sich begleiten und in einander übergehen?

Die Philosophie Schopenhauers kann sowohl als Deutung der klassischen Musik wie auch als Antizipation der Musik von Richard Wagner aufgefaßt werden. Historisch betrachtet, ist sie die Interpretation der großen Musik der Romantik, wie sie am Beginn des 19. Jahrhunderts sich vollendet. Das äußert sich in der transzendenten Auffassung der Musik, der Betonung ihrer Jenseitigkeit von Zeit und Raum, sowie auch in der Vorstellung, daß die Musik die Form des Gestaltlosen sei. Doch kann die Philosophie Schopenhauers auch als prophetische Deutung des Musikdramas von Richard Wagner aufgefaßt werden[1]. In dem gewaltigen Orchester, das alle Motive der Handlung trägt, kämpft der unseelige Weltwille der Schopenhauerschen Philosophie und ringt um Erlösung. Die Tonflut des Orchesters begleitet den Urwillen des Universums. Die großen Gestalten der dramatischen Handlung dagegen sind jenen Urkräften gleichzusetzen, die nach Schopenhauer die Ideen der anderen Künste konstitutieren. Die Gestalten des Musikdramas von Richard Wagner sind keine Individualitäten, die ihre Begrenzung durch Zeit und Raum erhalten haben, sondern vielmehr personifizierte Leidenschaften, elementare Gesetzmässigkeiten der Natur, welche die Erscheinungen überragen und in denen der Wille zum Leben seine erste Objektivation erfährt.

Die große metaphysische Deutung, die Schopenhauer der Musik gegeben hat, ist ebensowenig zu widerlegen, wie sich ein großes Kunstwerk oder eine Persönlichkeit widerlegen läßt. Der synthetische Charakter der Musik, der als unzweifelhafte Tatsache vorliegt, hat durch ihn eine grandiose Deutung erfahren, indem er sie mit dem Urprinzip der Welt unmittelbar vermählte. Der Dualismus des wertkritischen Standpunktes ist auf dem Wege zum Absoluten, niemals aber wie die Metaphysik im Absoluten selber angelangt. Sie sucht den eigentümlichen Sinn der Musik zu verstehen und deckt ihren synthetischen Charakter an der Grundstruktur des künstlerischen Wertes auf.

Unsere werttheoretische Ueberlegung geht von dem Gedanken aus, daß jedem Kulturgebiet ein eigentümlicher Wertgegensatz zugrunde liegt, der diese bestimmte Sphäre des Kulturbewußtseins konstituiert und der unmittelbar erlebt werden kann.

Für die Philosophie ist das der Gegensatz von Form und Inhalt, indem die Form als das Werthafte dem Inhalt als dem Wertindiffe-

---

1) Vgl. hierzu die vorzügliche Darstellung von Leopold Ziegler in Logos Bd. 1 Heft 3.

renten gegenübersteht. Diesen Gegensatz macht die Philosophie auch für die anderen Kulturgebiete nutzbar, indem sie etwa als Ethik in der Sphäre des Sittlichen und als Aesthetik in der Sphäre des Künstlerischen zwischen Form und Inhalt unterscheidet. Dabei ist der Inhalt dasjenige, was an sich sinn- und wertlos ist und von Sinn und Wert durchdrungen werden soll. Der Wertcharakter verbindet sich in der Philosophie mit der Form, deren Bedeutung und Leistung wieder sehr verschieden verstanden werden kann. Je nachdem die Form unabhängig oder abhängig von der Anerkennung des menschlichen Bewußtseins oder mehr oder weniger erfolgreich in der Durchdringung des Inhaltes verstanden wird, entspringt der Standpunkt der reinen Logik oder des Psychologismus, des Rationalismus oder des Empirismus.

Die Wertantinomie der anderen Kulturgebiete kann nicht auf den Gegensatz von Form und Inhalt zurückgeführt werden. Hier ist die Form nur das Mittel, um ein ganz Anderartiges verständlich zu machen. Die spezifisch sittliche Antinomie ist etwa der Gegensatz von Sein und Sollen. Auf ihr ruht das sittliche Leben, durch sie wird es bestimmt. Dies sittliche Sollen als Idee der Pflicht ist sowohl von dem höchsten logischen Wert, der Idee der Wahrheit durchaus verschieden als auch der Begriff des Seins, der hier gemeint wird, keineswegs dem theoretischen Begriff des Inhalts gleichgesetzt werden darf. Auf jeden Fall ist das Sein schon etwas Geformtes und trägt gewisse Merkmale des Werthaften bzw. Wertwidrigen an sich. Weitaus komplizierter liegen die Verhältnisse in den ästhetischen und religiösen Antinomien, weil hier der Wertbegriff auf beiden Seiten gesucht werden kann, wie in der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, oder auf beiden Seiten gesucht werden muß, wie in der ursprünglichen ästhetischen Antinomie, der Verbindung von Gestalt und Liebe[1]).

Die Gestalt ist das schön Gebildete, das Sichtbare und Bestimmte. Die Liebe ist grenzenlose Sehnsucht nach Form, die immer wieder von neuem über die Form hinausgeht, der unbestimmte künstlerische Schaffenstrieb. Daß dieser Gegensatz tatsächlich die Welt des künstlerischen Lebens in ihren mannigfaltigen Formen trägt, hätte die Philosophie der Kunst im Einzelnen deutlich zu machen. Wir wollen ihn hier nur soweit klären, als es zum Verständnis unseres musikalischen Problems wichtig ist. Im Leben der Kunst gibt es zwei entgegengesetzte Motive, die nach höchstem Ausdruck ringen: der künstlerische Gestaltenwille, der seine höchste Ausprägung in der Plastik

1) Vgl. mein »Lehrbuch der Geschichtsphilosophie« S. 614.

erfährt und der künstlerische Entformungswille, der sich in der absoluten Musik vollendet. Der Gestaltungswille ist von der Sehnsucht erfüllt, das Schöne deutlich und sichtbar zu machen. Er bejaht die Individualität und die Grenze. Der künstlerische Entformungswille zieht die Formen in das Heiligtum des Unsichtbaren, in die ursprüngliche Gemeinschaft mit dem Allgemeinen zurück. Er ist auf das Innerliche, Unbestimmte und Grenzenlose gerichtet. Wenn wir unser Problem religiös orientieren, so ist das Prinzip des künstlerischen Schaffens entweder Schöpfung im Sinne der Gestaltung (Prinzip der Individuation) oder Bejahung der Ungestalt (Prinzip der Erlösung).

In der romantischen Idee des Apollinischen und Dionysischen, die von Nietzsche in der Geburt der Tragödie aufgenommen und gestaltet ist, liegt eine verwandte Entgegensetzung vor: die lichte Gestaltenschönheit des Apollinischen, die in der Plastik, Mimik und Dichtkunst der Griechen sich offenbart und die Macht des Dionysischen, das seinen Ursprung in den Mysterien hat und an der Bildung des Chores in der griechischen Tragödie Anteil nimmt. Schon Kant hat in der Entgegensetzung von schön und erhaben ein Prinzip der Begrenzung von einer Form des Formlosen unterschieden und auch Schillers Gegenüberstellung des Naiven und Sentimentalischen meint etwas Aehnliches. Das Naive ist das Unendliche in der Begrenzung: das erreichte Schöne, das Sentimentalische, das Unendliche im Unbegrenzten, das unerreichbar Schöne. Das erste ist Einbildung des Unendlichen in das Endliche, das zweite Einbildung des Endlichen in das Unendliche. Wir müssen jedoch an dieser Stelle davon absehen im Einzelnen zu zeigen, wie sich die von uns aufgewiesene Antinomie zu den erwähnten Entgegensetzungen verhält.

Der künstlerische Schöpfungswille ist aus Liebe zur Form darauf gerichtet, daß alles sichtbar werde und höchste Gestaltung gewinnt. Die schon geformte Wirklichkeit wird noch höher geformt und dadurch der visuelle Eindruck gesteigert. Diese Emanation des künstlerischen Schaffens bejaht die sinnliche Welt der Dinge und verschönt die sinnliche Erscheinung. Deswegen konnte die Plastik zumal in der Betonung der Nacktheit des menschlichen Körpers als höchste Schönheit der Sinnenwelt gewissen mystischen Tendenzen der Religion als gottfeindlich erscheinen. Die Bejahung der Individualität, die Freude an der Körperlichkeit schien dem Uebersinnlichen zu widerstreiten. Und doch ist es nur die große Schöpferliebe des künstlerischen Gestaltenwillens, die sich hier zum Anwalt des Isolierten und Einzelnen macht.

Der künstlerische Entformungswille ist aus Liebe zur Form darum bemüht, daß das Gestaltete zum Gestaltlosen und Unsichtbaren

wird. Seine Erlösersehnsucht nimmt die Formen in jene Einheit zurück, in der sie, unberührt von der Inhaltlichkeit, ruhten, bevor die Welt der sinnlichen Dinge war. Die musikalische Formgebung haftet nur leicht an der sinnlichen Welt und bewegt sich in der Sphäre des Unsichtbaren. Der Ton ist von der Inhaltlichkeit des Geräusches gereinigt und von bestimmtem Wort und Ausdruck abgelöst. Während der Gestaltenwille den sinnlichen Eindruck der Gegenstände durch Isolation erhöht, vermag der Entformungswille das Gegenständliche durch innigste Verschmelzung zu verklären. Wohl hat die Musik auch die Möglichkeit, sinnliche Vorgänge nachzubilden, indem eine bestimmte Tonfolge in malerischer Weise ein sinnliches Geschehen repräsentiert, aber ihr höchster Sinn wird gerade in der Ablösung von all diesen Bestimmtheiten zu suchen sein.

Aus dem immanentsynthetischen Charakter der Musik ergibt sich ihre synthetische Wirkung. Die Welt der Töne ist sinnlich wahrnehmbar, aber die gestaltenbildende Phantasie soll nicht von ihr erregt werden. Vielmehr ist die Tonwelt unmittelbar zugeordnet dem Rhythmus unseres seelischen Beziehens. Gefühle soll sie erwecken, aber alle Bilder und Gestalten müssen erlöschen. Indem sie die Vorstellungswelt zurückdrängt und überwindet, schlägt die Musik jeden Vergleich mit der Welt der sinnlichen Dinge aus. Nirgends wird die Natur durch die Kunst so sehr überholt und übertroffen, wie gerade in der Musik.

Die Leistung des schöpferischen Gestaltenwillens, wie er sich in der Plastik offenbart, kann sehr wohl mit den schönen Gebilden der Natur verglichen werden. Ja, man könnte von vornherein zweifeln, ob die Kunst des Bildhauers imstande ist, die jugendliche Schönheit eines nackten Körpers so vollkommen nachzubilden, daß der aesthetische Eindruck, den die Natur zu erwecken vermag, dadurch übertroffen wird. In der Musik dagegen ist es deutlich, daß ein großes Tongefüge jede Klangwirkung der Natur so sehr übertrifft, daß es zwecklos ist, sie auch nur damit zu vergleichen.

Indem nun die Musik dahin neigt, die Vorstellungswelt zu zerstören und das Reich der Gestalten und Begriffe erlöschen zu lassen, betont sie einen Zustand, den auch die Mystik bejaht im Rausch der Ekstase. Die absolute Musik verlangt unsere Abwendung von der Außenwelt, die Einkehr in uns selbst, die Aufgabe unseres Willens und unseres begrifflich anschaulichen Denkens, die Entäußerung unserer Individualität und damit die Hinwendung zu absoluter Einheit. Das ist die synthetische Wirkung der Musik im eminenten Sinne, daß sie die Bestimmtheiten der inneren und äußeren Welt dahinschwinden läßt und das Persönliche in uns aufhebt, nur um jene allgemeinen großen und bedeutsamen Gefühle zu erwecken und zu begleiten, welche die

Menschheit als Ganzes bewegen. In dieser Form vermag die Musik einen Zustand des Gemütes zu erreichen, der in dem Schwinden aller Hemmungen und Grenzen dem mystischen Erlebnis verwandt ist, nur daß der Gefühlszustand, in den uns die Musik versetzt, wohl nur in ganz seltenen Fällen zu jenem Schweigen der Seele führt, von dem Meister Eckhart spricht, sondern in der Regel als Zustand einer leidenschaftlichen Erregung bestehen bleibt. Die Mystik löscht die Mannigfaltigkeit der einzelnen Gefühlszustände aus, sodaß nur das eine große Gefühl der Gottesliebe bestehen bleibt. In der Musik wird die Mannigfaltigkeit widerstreitender Gefühle zum vollendeten Einklang gebracht.

Die große Synthese der Musik geleitet uns zum Transzendenten und führt einen Zustand herbei, in dem das Heute zum Gestern und das Gestern zum Heute wird, wo die Gestalten der Wirklichkeit vergehen und erlöschen, wo das Ich zum Du und das Du zum Ich, das Eine zum Ganzen und das Ganze zum Einen wird.

Nur in ganz seltenen Fällen wird die Musik diese höchste Synthese erzielen, in der das Universum des Lebensgefühs als geheimer Rhythmus sich offenbart. Sie läßt das Einzelne und Individuelle verblassen. Sie läßt es untergehen und verschwinden und vollzieht damit jene große Befreiung des Lebens, die wir im religiösen Sinne als Idee der Erlösung verstehen.

Goethes Testament am Faust ermessen.

Von

Hans Ehrenberg (Heidelberg).

I.

Das Faustdrama wurde in seinem zweiten Teil ein fast ganz freies Produkt Goethescher Phantasie; um so gebundener ist es daher im Verhältnis zum Menschen Goethe. Der nie fertige Unendlichkeitsmensch, den wir den alten Goethe nennen, adoptierte Faust zu seinem lebendigen Sohne und fand für das abschlußlose Leben im Tode Fausts einen Schluß und — Rettung.

Dem toten Faust eröffnet Goethe den Himmel, den er dem lebenden verschlossen gehalten hatte. Solange Faust lebte, irrte er und war unselig, ungesegnet. Jugend: Irrung der Liebe! Mannesalter: Irrung der Schönheit! Greisenalter: Irrung des Werkes! Steigerung erfährt das Faustleben nur im Irren, das sich in den Stationen verstärkt. Der Liebende fängt erst an zu irren, der Begleiter muß zum Irrtum verführen, die Irrung selbst wird selig gelebt, tief empfunden, schwer bereut. Wenn sie auch nur den Segen des Gefühls hatte, so war sie doch nicht ganz ungesegnet. Aber der Irrtum der Schönheit ist bereits kalt, der Begleiter ist nur noch ein Helfer, der den Weg ins zeitlose Schönheitsreich eröffnet; nicht wirkliches Leben, sondern erschaute Geschichtlichkeit — Antike, Mittelalter! — spannt den Rahmen des schönen Daseins. Dieses aber ist Schein, sich selbst unbewußt, unverstanden, nicht Liebe, — nur Liebe und Leidenschaft gebärend, die losgelöst vom Mutterschoß der Schönheit zerfällt und so die Leiblosigkeit des Schönen selbst enthüllt. Wo Gestalt schien, bleibt Gewand, und die Liebe zur Schönheit, die die Künstlerkraft ist, — Homunkulus — zerschellt am Throne der Angebeteten, sie zu verschönen. Die Liebe zur Schönheit ist so wesenlos wie die Schönheit selbst. Und

kann jetzt den ungesegneten Schönheitsliebenden nur das Natürlichste noch ergreifen, so hat das Natürliche sich ihm so weit entfremdet, daß es ihm nur noch als Werk, dem der Lebende dienen muß, erscheinen kann. Und hier sinkt der Begleiter, der Verführer und Helfer gewesen war, zum Diener herab. Das Leben ebbt ab, und der Irrtum verstärkt sich, der Segen wächst nicht, Faust bleibt unselig. Nur entrücken ihn die Lebensstationen der unmittelbaren Gemeinschaft mit der teuflischen Macht, an die ihn der unselige Unendlichkeitswille — »befriedigt keinen Augenblick« — gebunden hat. Tritt auch Mephisto zurück, so hat sich die Macht des Unseligen über Fausts Leben nicht abgeschwächt, sie herrscht, und doch wird ihr Opfer, Faust, gerettet!

Einst, wo die Liebe errungen wurde, war die Leidenschaft und der Sturm der Jugend; Faust selbst trägt die Schuld seiner Irrung (und diese Irrung muß nachher im Himmel verrechnet werden: »gönn' auch dieser guten Seele, die sich einmal nur vergessen —«). Dem jungen Schuldner des Lebens, dem Schuldner der Liebe, könnte vielleicht noch aus eigener Kraft die Rettung kommen. Jedoch, es ist nicht so! Wie Goethe selbst in der Pause zwischen der ersten und der zweiten Station seines Lebens auf Rettung aus eigener Kraft verzichtete und sich dem ungesegneten Leben verschrieb, so läßt er den Faust des II. Teiles nicht mehr aus eigenem Irren unselig werden, sondern unter einem Gesetz der Segenslosigkeit stehen. Wer kann unseliger sein als der, welcher die von eigener Zauberkraft geschaffene Gestalt, die lebenslose, sich selbst zum eigenen Leben verbinden zu wollen verflucht ist? Wenn wir zwischen den beiden Teilen des Dramas den Uebergang vermissen, so wird uns jener Akt des Verzichts im Leben des Dichters helfen, die Wandlung seiner dichterischen Hauptgestalt zu verstehen. Für den Faust des II. Teiles ist das Irren zu seinem Schicksal geworden; der Fluch der Unseligkeit wird nie mehr behoben, nicht einmal — da er nicht als menschliches Leiden empfunden wird (Goethes Resignation!) — bekämpft. Faust ist an Euphorions Tod so schuldlos, wie Homunkulus an seinem eigenen. Liebe zur Schönheit ist unschuldig und ihr Zusammenbruch eine gesetzliche Katastrophe. Nicht minder schuldlos ist des Greises Wille zur Tat und zum Werk. Der Irrtum des Schaffenden, in den sich Faust verstrickt, ist Weltgesetz; auch wer sein ganzes Leben sehend war, wird hier doch blind. Der enthusiastische Geisteswille Fausts hat sich über die Erde ausgebreitet; die Wanderungen, die an der Seite des teuflischen Begleiters gemacht worden sind, sind nur ein Teil. Daneben, dahinter steht der Faust des Studierzimmers, der den Geist zitiert und doch das Leben will. Im geheimen, nie ausgesprochenen faustischen

Widerstreit zwischen dem Willen zum Geist und dem Willen zum Leben ernüchtert sich die geistige Leidenschaft zum trockenen Werkwillen, dies ist der Greis. Die Mephisto-Episode ist fast schon beendet; der lebendige Zusammenhang zwischen dem Verkäufer seiner Seele und ihrem Käufer besteht nunmehr nicht mehr. Aber wem wird die faustische Seele verbleiben? Diese Frage ist ungelöst. Das Leben war ohne Segen, unselig; ist es auch der Tod, auch in ihm kein Hoffnungsschimmer? — Die Katastrophe des Greises ist schrecklicher als die des Jünglings, die des Mannes; denn sie ist lächerlich. Mephisto spottet, und er darf spotten, denn das Werk, das die Werkleidenschaft wirklich erbaut, ist — der Tod. Und gerade dieser Katastrophe folgt die Rettung; der Himmel greift im hoffnungslosesten, unseligsten Augenblick ein.

Nie hat eine Dichtung in gleicher Weise paradox verfahren; nie schärfer die geistigen Pole unterstrichen als in dem klaffenden Gegensatz zwischen der Absage des sterbenden Faust an den Himmel und der Rettung des Gestorbenen. Wer hier nur den technischen Versuch erblicken will, das Faustdrama, das ein langes Dichterleben dem ursprünglichen Motiv, dem Faust-Mephistopakt, entfremdet habe, von Anfang zu Ende der dramatischen Handlung zu verknüpfen, der macht in höchst unerlaubter Weise aus der Hilflosigkeit seines Verständnisses ein hilfloses Genie, dem er die Gewissenlosigkeit zuschiebt, die Himmelsszene nicht gedichtet, sondern gereimt zu haben, — als wenn Goethe, wenn er nur irgend einen Schluß hätte haben wollen, nicht einen einfacheren Schluß hätte schaffen können. Nein, der Kontrast ist gewollt und aus Goethes notwendiger Sphäre erstiegen. Er ist das höhere Widerspiel des Kontrastes, den die Erscheinung der Sorge bildet. Das Werk der Sorge ist äußerer Zusammenbruch, innere Erleuchtung. Der Inhalt des Sterbens ist erdenliebende Absage an den Himmel und Rettung durch die göttliche Liebe.

In Faust ist eine Kraft, die überwindet, und in dieser Kraft ruht die Unzerstörbarkeit Fausts, auch Mephisto gegenüber. Der junge Faust verzweifelt noch nach der Katastrophe, der ältere resigniert bereits, der Greis aber ist begeistert. Der Glaube zum Leben ist nicht erschüttert; der höchste Glaube — Erfüllungsglaube — bricht in der Seele des Sterbenden hervor. Er, der unbefriedigt jeden Augenblick, genießt erst jetzt den höchsten; dies ist der wahre Sinn des Engelswortes von dem, der immer strebend sich bemüht. Der tiefe positive Gehalt des Faustlebens ist: Ueberwindung der Katastrophe. Die Unermüdlichkeit, die Unversiegbarkeit des Lebens ist stärker als seine Unseligkeit. Resignation ist nur eine halbe Lösung. »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß«, das ist der

Weisheit letzter Schluß, des Lebens Lösung. Die Kraft der Unseligkeit bricht sich an der Macht der Begeisterung. Man vergesse nicht, daß nur der Begeisterte ewig streben kann. Die in Mephisto verleiblichte Unseligkeit des menschlichen Lebens ist ohnmächtig gegen die Kraft der Begeisterung. Das Leben rechtfertigt sich selbst, — insofern es Leben aus Begeisterung ist. Der himmlischen Sphäre bedarf das Leben nicht zur Rechtfertigung. Faust, der dem Leben glaubte, der »unbefriedigt jeden Augenblick« dem Geist vertraute, die Welt anerkannte und das Leben im Erdentag zur Vollkommenheit des höchsten Augenblicks bergan trug, der wandte sein Angesicht nie zur göttlichen Stirne. Die Rechtfertigung vor Gott, deren das Leben des Menschen bedarf, findet er in sich selbst. Die Gnade der göttlichen Liebe wird ihm aus eigener Tiefe geboren. Der Geist — die Frucht des begeisterten Strebens — ist es, in dem die Rettung zustande kommt; nur verlegen weiß Goethe die Liebe dazu zu nennen: »Gerettet ist das edle Glied der Geisterwelt vom Bösen, wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Und hat an ihm die Liebe gar von oben teilgenommen, begegnet ihm die selige Schar mit herzlichem Willkommen.« Die Rettung ist verdient, der ewig Strebende hat sie sich erworben.

Der Faust des Studierzimmers war schon Glied der Geisterwelt, wollte aber noch das leer Unendliche, fand nicht Erfüllung und Abschluß, den die Irrungen des mit Mephisto verwachsenen zweiten Lebens dem Faust im Tode gewähren. Die Unseligkeit ist mit dem Leben verwachsen; aber über das Leben reicht ihre Macht nicht hinaus. Die Begeisterung des Lebensgläubigen besiegt sie, halb durch Resignation, ganz durch Begeisterung, und das Glied der Geisterwelt hat sich geadelt. So ist die Steigerung und Selbstrettung des unendlichen Faust.

II.

Das Leben Fausts ist das Gleichnis des Lebens Goethes selber. Selbst Faust, erkannte er sich als solchen. Liebe, Schönheit, Werk, die drei Stationen seines Lebens; ganz dem Leben verwachsen, Gott abgewandt und doch nicht gottfeindlich; sich selbst Mephisto: Goethes Doppelnatur! In der ersten Station sich selbst Verführender, in der zweiten sich selbst Leitender, in der dritten sich selbst Dienender — und auch Betrügender! Faust ist nicht dämonisch, weil die dämonischen Kräfte ihm von auswärts kommen. In Goethe fließen sie innerwärts; hier versagt das Gleichnis; Goethe ist Faust, dem Mephisto eingeboren ist. Die dämonischen Kräfte gaben ihm Genie und Unseligkeit zugleich; ihnen war er verschrieben; sie öffneten ihm den Garten der Liebe, das Land der Schönheit, die Unendlichkeit der

unausschöpfbaren Werkkräfte. Faust hat keine Psychologie, keinen Charakter; denn Goethes eine Natur ist aus ihm herausgetreten und hat sich zu Mephisto verdichtet. Die Seelenkämpfe Goethes, die sich seine beiden Naturen: der faustische Geist und die dämonische Lebensnatur lieferten und die seine Seelengeschichte bilden, finden wir im Faustdrama nicht wieder; gleichwohl erscheinen die Ergebnisse der Friedensschlüsse, die in Goethe auf die inneren Kämpfe folgten.

Die dämonischen Kräfte, denen Goethe von Uranfang seines Lebens verschrieben war, verlangen völlige Hingabe des Geistes an sie, damit das d ä m o n i s c h e G l ü c k werde. Aber der Geist selbst wird so nicht befriedigt; seine Natur ist eigene Tat. Er entreißt sich den Armen der dämonischen Triebe und verzichtet auf die uneingeschränkte Herrschaft des Dämons in seiner Seele. Er macht sich irdischer als er ist, menschlicher als sein dämonischer Anfang erforderte; dies ist Verzicht! Die beiden Seelen, die geistige und die dämonische, schweben sodann in gleicher Höhe sich degenüber, fest aneinander gebunden. Der gefesselte Dämon öffnet dem Geist die Augen für das übernatürliche Reich des Dämonischen: die Schönheit. So folgt auf die Station der Liebe und des dämonischen Glückwillens die Resignation, die Station der Schönheit, Goethes klassische Zeit. Hat Goethe geglaubt, die Schönheit der dämonischen Urkraft gleichsetzen zu können? in ihr die selige Lösung zwischen dem unseligen Dämon und dem reinen Geiste — die Lösung zwischen dem Willen zum Leben und dem Willen zum Geiste — zu finden? Eine Frage, schwer zu beantworten; nach dem Faust spricht die Wahrscheinlichkeit für das Ja! Ist doch der dämonische Trieb noch das Stärkere; im Gleichgewicht mit der geistigen Seele ist er nicht dauernd gebändigt; Faust will schließlich auch in dem Bunde mit dem Geiste, in dem die Schönheit gezeugt wird, — die ungebundene Befriedigung des dämonischen Glückes. Er findet es nicht; zweimal zerrinnt ihm Helena, zweimal Homunkulus-Euphorion. Goethe selber scheint allerdings schon auf den Primat der dämonischen Kräfte verzichtet zu haben und den eigenen Vorverzicht nur in dem unglücklichen Ende des Helenadramas nachzubilden. Aber spätere Selbstgestaltung und Worte lehren, daß er zu wahrem Verzicht erst nachher aufgestiegen ist, daß er hier nur auf seine endliche Persönlichkeit, nicht auf seine unendliche Seele und daher nicht auf das dämonische Glück verzichtet hat. Und mit auffallendem Hohne verurteilt er später die geringwertige Resignation, die auf nicht mehr als auf den empirischen Charakter Verzicht leistet. Das Unendliche des Dämons läßt sich nur durch ein neues Unendliches bändigen; die Schönheitsbindung täuscht; der Dämon zerreißt die ästhetischen Bande; er darf nicht gleichgestellt werden, wenn er nicht mehr herr-

schen soll; denn sein Wille ist unendlicher als der des Geistes. So muß der Dämon, um gebunden zu werden, geknechtet werden; und Goethe drückt seine dämonische Seele, seinen inneren Mephisto, zum Dienst herab; Faust greift zur werktätigen Tat. Damit verzichtet Goethe endgültig auf die Seligkeit dämonischen Glückes, und dies erst gibt die wahre, unendliche Resignation; der Geist erhält den Primat über den Dämon. Unendlich fließt das Wirken, unendlich ist das Werk; das dämonische Glück ist nicht nur für den Augenblick verschoben, es ist für immer verneint. Man kann auch sagen, daß das Dämonische der Seele dadurch ungefährlich gemacht wird, daß sich ein neuer Dämon, der Dämon des Werkes, an seine Stelle setzt.

Aber Goethe hat das faustische Gleichnis seines Lebens erkannt und gedichtet, und so ist er nicht nur Faust und Mephisto in einer Person, sondern auch der tote Faust, nicht nur der Lebende der drei Stationen des Faustlebens Das Himmelspiel des Faustdramas — die Schicksale des toten Faust — ist Goethes letztes Wort, sein Testament. Dem eigenen Lebensende vorgreifend, wandelt er die angeborene dämonische Kraft aus teuflisch-menschlicher Doppelnatur zu dämonischem Ergreifen der menschlich-himmlischen Doppelbestimmung; das Doppel wechselt, aber verläßt ihn nicht. Und hier ist Gipfel, Grenze und Kern der Goetheschen Natur; an einem Punkte verrät sich der Mensch der Menschheit. Das Dämonische ist und bleibt die Goethisch-Faustische Urkraft; auf das Niveau des Werkes erhoben, jauchzt der Dämon trotz seiner Fesseln und bereitet das Leben für das Jenseits, ohne zu wollen, ohne es das Leben ahnen zu lassen. Der überwundene Dämon siegt; er, der das Leben unselig gemacht, rechtfertigt es auch. Nur scheinbar hat Goethe das Dämonische verleugnet und dem Geiste nur deshalb unterworfen, damit er das Leben vor Gott zurechtsetze; der Dämon trägt das Schwert, das die Tür zum Himmelswege öffnet. Durch die von Gothes selbst so stark unterstrichene Resignation dürfen wir uns nicht täuschen lassen. Sie besteht als Verzicht auf das dämonische Glück; dieser ist allerdings endgültig. Aber auf die dämonische Natur resigniert Goethe nie; sie, in die er hineingeboren ist, ist es auch, aus der er herausstirbt. In Goethe tut sich das Wesen der dämonischen Natur in allen ihren Seiten, positiven und negativen, kund.

Warum aber wählt Goethe im Himmelsnachspiel des Faust die Formen und Weisen des Katholizismus? Nicht aus Bevorzugung der katholischen Religion! Auch nicht aus dichterischer Lizenz und Symbolistik. Sondern weil die katholische Religion erst im Tode mit der religiösen Aufgabe eines jeden Menschen vollen Ernst macht. So wenigstens erlebt der Protestant den Katholizismus. Die hinlängliche

Freiheit und schwebende Unbestimmtheit, die der Katolizismus dem Lebenden beläßt, stimmte zu Goethes eigener Lebensform. Im Diesseits dem Diesseits zu leben — »er stehe fest und sehe hier sich um« — an der Erde nicht um Gottes willen herumzutüfteln, das irdische Leben voll auszumachen, ohne nach drüben zu blinzeln, die Welt anzuerkennen — dann »ist sie nicht stumm« — ist Goethesche Vollkommenheit. Ist es der Dichter, ist es der Mensch, der so spricht? Es ist dieser und jener, denn nie hat Goethe aus Phantasie sich verleugnet und stets die Dichtung die Krone des Lebens sein lassen. Einzelne Aussprüche wären nur Symptome, schwer deutbare, — aber das Werk, in welchem Goethes Religion sich objektiv enthüllt, — es ist das einzige aus der Reihe seiner Werke — hat statuarische Würde.

Die Religion Goethes hat im Erdenleben keinen Lebenskreis. So wie der Mensch in der Welt schwebt, auf und nieder, so umschweben göttliche Sphären in der Entfernung die Erde und das Leben der Menschen. Das unendliche Leben der Natur und des Menschen bedarf Gottes nicht zum Leben, Himmel und Erde berühren, aber durchdringen sich nicht. Reißend Sturm und Gewalt, Kraft und Ziel — alles bietet die Erde selbst, voll des göttlichen Seins, das in ihr nicht geleugnet, aber verleugnet wird. Denn in der Seele des vollmenschlich Lebenden spiegeln sich nicht die göttlichen Heerscharen. »Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt« spricht Faust, der ohne diese Worte zu widerrufen der göttlichen Gnade für würdig erachtet wird. Denn er hat »immer« gestrebt; des Lebens Fülle blieb in ihm Fülle; die Macht, mit der er sein Leben durchstürmt, rechtfertigt ihn. Gleichgültig ist Irren, Schuld ein Geringes — Wahrheit ein Unmögliches. Diese Lebenswertlosigkeit der Religion hat Goethe selbst gelebt. Der lebende Faust hat nur einen Teil des Dichters, der sterbende und tote ist der Dichter selbst. Das Leben Goethes kennt keinen chorus mysticus, aber als er ihn in der eigenen Dichtung erlebte, da ward er ihm zur letzten Wahrheit. Vor dem Tore des Todesreiches wird das ewig unzulängliche Leben in der Ewigkeit befestigt und das Vergängliche zum Gleichnis des Unvergänglichen erhöht. Was vergänglich ist, bleibt vergänglich; was unzulänglich ist, bleibt unzulänglich. Wird die Steigerung der mystischen Worte gefühlt? Das Vergängliche — das Leben — ist nicht das Letzte; es ist Gleichnis der selbst nie irdisch gewordenen Unvergänglichkeit. Aber dadurch wird das ewig Unzulängliche Ereignis, und nun ist es getan, das Beschreibliche, das Leben, ins Reich des Unbeschreiblich-Göttlichen erhoben. Die Liebe die göttliche, schafft kein göttliches Reich auf Erden, auch keine Ansätze und Forderungen des Reiches! Nur Maria, die Nichtgebietende, die selbst nur Bittende, wird in der göttlichen Sphäre sichtbar

Dämonisch ist das faustische Leben, mystisch der faustische Tod. Und wie das Leben bei Goethe sich rechtfertigt, sobald es dämonisch ist, so ist das Dämonische bei ihm das Hohe und Letzte des Menschen. Vollkommenheits- und Sittlichkeitsbegriff fallen zusammen. Wohl gibt es den Verlorenen, wie Gretchen eine Verlorene sein würde, wenn sie der Verführung zur Flucht nachgegeben hätte. Aber der Verlorene rettet sich durch eigene dämonische Kraft, sie die wirksam nicht nur in Faust, sondern auch in dem sterbenden Gretchen ist. Wer ist undämonisch? Wagner, obwohl er Homunkulus, die dämonische Kraft ohne Leib und Gestalt, schafft; denn er schafft sie künstlich, nicht lebendig. Wer ist noch undämonisch? Mephisto, denn er lebt nicht selbst die Kräfte, über die er verfügt.

Und obwohl das Dämonische den Keim des Tragischen enthält, ist es in Goethescher Natur nie tragisch, weil es in seinem Universum das Vollkommene darstellt. Unbewußt, unreflektierend, sich selbst nicht kennend lebt der Dämon; er kennt nicht die Gewalten, nicht die Bestimmungen, denkt nicht sich und sein Ende. (Zum höchsten Erstaunen, sogar Befremden des in einmaligem Gewaltakte erwachten Schiller.) Unbewußt auch bildet endlich der Dämon sein Eigenbild und gerät an seine Grenze, das jenseitige Reich. Doch dieses ist nicht zum Leben bestimmt, tot betritt er es, jedoch berufen, hier neuen Tag zu leben. So voller Ahnung, schauernd vor Letztem, Fremdem, Unbeschreiblichem steht Goethe vor der Pforte des Todes. Aufgegangen ist's ihm, aber ins Leben kann er es nicht herunterzwingen, es steht ungelebt vor ihm in der eigenen Dichtung — das einzig Unerlebte, das Goethe gedichtet hat, und das dergestalt sein letztes Erlebnis, sein Todeserlebnis, sein Testament wurde.

Ob der Mensch selbst oder auch das Leben des Menschen Religion habe, ist nicht dasselbe. Goethes Leben ist religionsfremd, sein Innerstes nicht. Aber wie das Religiöse dem Leben nicht eingeboren wurde, blieb es Innerstes, blieb Ahnung, ungestaltet, ungestaltend — schließlich letzte Endesgestaltung. In der Selbstrechtfertigung des Lebens hat Goethe das Maß der Dinge gefunden; allerdings ist Rechtfertigung nicht Erlösung; in diesem Unterscheiden bemerken wir die Eigenart von Goethes Religion; er gibt dem Leben mehr als des Lebens in Wahrheit ist — die Selbstrechtfertigung —, aber er gibt ihm keineswegs alles — nämlich nicht die Selbsterlösung. Weil das Leben sich selbst rechtfertigt, ist es ein Gleiches, ob das Göttliche in der Natur innerste geheime Kraft oder über aller Natur unerfaßliche mystische Liebe ist; denn es gestaltet sich nicht ins sichtbare Leben hinein, das eine Entscheidung über Natur oder Uebernatur verlangen würde. Hier erhalten wir die Erklärung über Goethes unverstandenen Pantheis-

mus, der richtig verstanden nie von ihm gewichen ist; wo das göttliche Reich jenseitige, umkreisende, unsichtbare und unbeschreibliche Himmelssphäre ist, da ist es eben auch — unsichtbar, geheim — die innerste Seele alles Lebendigen.

Der Himmel »gestattet« dem Leben die Selbstrechtfertigung, das ist die Form, in der sich für Goethe die Liebe Gottes betätigt. Gott verleiht damit dem Leben und dem Menschen selbst göttliche Kraft; denn göttlich ist der faustische Glaube ans Leben — »Erfüllungs«-glaube. Der faustische Mensch ist vergleichbar dem naturgesetzlichen Universum, dem Gott nach der Lehre der großen Aufklärungsphilosophie das Gesetz gab, das selbst übernatürlicher Herkunft, gottgezeugt, der Natur die Kraft gottfreien, selbständigen Daseins einbringt. So ist der Mensch mit der gottgegebenen Kraft der dämonischen Natur zum Sieger der unseligen Welt, zum Erfüller des unerfüllten, abschlußlosen Lebens, zum Rechtfertiger der dem Irren verfallenen Seele bestallt. So glaubt Goethe die Lebensliebe des Dichters als seines Gottes Liebe. Wohl ist Gott in allem, »der Gottheit lebendigem Kleid«, aber nicht in metaphysischer Notwendigkeit, sondern infolge der Liebe dieses Gottes zum menschlichen Leben. Gehen wir nicht den Irrungen dieses Gottesbegriffes, dieses Gottesglaubens nach; erfassen wir vielmehr seine menschliche Tiefe, seine berauschende Wirkung.

Die Liebe, das Irdische, ist selbst das Himmlische; sie zieht uns hinan. Höchstes Glück der Erdenkinder — die dämonische Natur! Es gibt nur eine Liebe! Die Liebe im Menschlichen, Irdischen ist gleich der Liebe im Himmlischen, Göttlichen, die irdische Geliebte ist hinwiederum himmlische Geliebte, Gretchen im Himmel. Nur die dämonische Natur besitzt die wahre irdische Liebe, die unselige Liebe, die doch selig wird und so das dämonisch Vernichtete im Himmel wiederfindet. Welch ein Glaube! Was das faustische Leben zerstören muß, was die dämonische Natur sich opfert, wird zum stillen Fürsprecher des Dämons bei seinem Eintritt in den Himmel. Hat Goethe hier sich nicht auf einer waghalsig höchsten Stufe das dämonische Glück wahren wollen! Einer anderen Liebe als der, welcher der Dämon lebt, bedarf es nicht, eine andere gibt es nicht, die unendliche Kraft des Faust ist göttlich wie menschlich, tiefstes, letztes Einheitsband des Universums; der Gott des Pantheismus, der dämonischen Liebe ist an ihr gebildet. Liebe zum Leben ist der theologische Grundfaktor. Liebe zum Leben ebenso des Goetheschen Gottes eigener Seeleninhalt wie des gottgeschaffenen Knechtes, der faustischen Natur Kraft. Die dämonische Natur ist anerkanntes Abbild der göttlichen Natur. Der Geist, den die Station der Jugend beherbergte, ist wieder-

um der Geist des Alters, jedoch dadurch, daß die Liebe auf der Station des Werkes unendliche Lebensliebe wurde, von der schuldhaften Verstrickung des niedrigen dämonischen Glückes der Erfüllung des höchsten erstrebten Augenblickes in seine eigene Befriedigung zu der Höhe der Kraft geläutert, die die erhabene Größe des Geistes besitzt, sich an der Unendlichkeit des Werkes (nicht etwa an seiner Beendigung) zur Erfüllung aufzuschwingen. Ein höchster Jubelschrei des Goetheschen Dämons ist es, ausrufen zu dürfen: das ewig Weibliche zieht uns hinan! Das dämonische Glück ist aufgegeben worden, aber darüber ersteht die dämonische Seligkeit: der Dämon sieht wirklich erfüllt, was er gelebt hatte, die unendliche Liebe zum Leben. Der Pantheismus Goethes ist nicht kosmologisch, sondern humanistisch und menschlich und darum ethisch. Es ist der Pantheismus der dämonischen Versöhnung des Lebens mit der Gottheit.

Hier steht Goethe ganz in seinem Zeitalter und ist Verkünder der Zeit eines religionsfremden Lebens, dessen Gipfel menschliche Unendlichkeit — der Dämon gewordene Mensch — ist. Aber der philosophischen Mitkraft seines Zeitalters gesellt er sich nicht zu: der wissende Geist, der sich selbst von der Erde Fesseln befreit, ist ihm fremd. Ein anderer Dämon als der Goethesche wird in der idealistischen Philosophie gefordert und erleuchtet — und doch auch ein Dämon. Es ist der Ueberwindende, sich selbst Ueberwindende, dämonisch durch die übermenschliche Treue sich selbst gegenüber, menschlich durch seine Unabhängigkeit von der Gottheit.

Beide, der faustische und der idealistische Dämon, rechtfertigen sich selbst, jedoch jener ohne Wissen, dieser nicht nur mit Wissen, sondern zu ureigenst durch das Wissen; denn wenn er seine idealistische Selbstbestimmung nicht als gewußte Lehre aufgenommen hat, kann er sie auch nicht erfüllen. So unbewußt Faust ist, so bewußt ist der Selige des Idealismus. Beide begehren sie ein dämonisches Glück, allerdings höchster, stolzester Art, das Glück, die gottmenschlichen Kräfte zu leben.

Goethe heißt Rechtfertigung des Lebens durch lebendige Anerkenntnis des Lebens selbst, idealistische Philosophie heißt Rechtfertigung des Lebens durch geistige Verurteilung des Lebens. Auf die göttliche Sphäre weisen sie beide nur hin, ohne sie lebendig zu erreichen. Wie das erste himmlische Gesicht Faust erst im Tode berührt, gleich so ist der selige absolute Geist, der am Ende aller Verurteilungen die gerettete Endgestalt der idealistischen Philosophie ist, dem individuellen Leben ganz entwachsen. So schroff sich Goethe und Idealismus gegenüberstehen, sie treffen sich darin, daß nur der Mensch Religion hat, das Leben aber religionsfremd ist.

Wenn das Dämonische göttliche Erbschaft antritt, wird der Teufel entthront. Kein Versucher stört die dämonische Natur in seines Lebens Bahn; der, der das Böse will, schafft nur das Gute. Kein Schicksal verurteilt den freien Geist des Idealismus, den seiner Bestimmung wissend lebenden, zum Irren, das bei Goethe zwar Schicksal ist, aber die Rechtfertigung des Lebens nicht hindert, ja sogar selbst anbahnt, wenn es nur dämonisches Irren, Irren aus der unendlichen Liebe zum Leben und der Liebe zu dieser Liebe ist.

Wohl ist es ein anderes, ob die Versöhnung des Lebens vom Menschen selbst gefordert und ausgeführt wird (die Unendlichkeit der Ausführung beeinträchtigt die Tatsache der Versöhnung nicht), oder ob die versöhnende Kraft ein göttliches Liebesgeschenk ist, das aber ganz in die Hand des Menschen, es zu verwalten, gelegt wird. Jedoch das Gemeinsame liegt tiefer als das Trennende: das Gemeinsame, daß nur dem niederen Menschen Gefahr droht, seine Seele zu verlieren, der höhere Mensch sie aber aus eigener Tiefe rettet. Gemeinsam ist dieses Heidentum, das gleichwohl in der Goetheschen Lehre, die sein Testament hinterläßt, von einem Schein der göttlichen Liebe schließlich überstrahlt wird. Es ist nur ein Widerschein Gottes, nur ein Nachspiel des Lebens, an dem der Dichter erdgeboren haften bleibt, sei es in freiem Entschlusse sei es aus Not seiner Natur, aber es ist ein Bekenntnis zum Schöpfer, der auch der Vater der dämonischen Natur ist. Ueber das Goethe verbundene Jahrhundert weist die Todesstufe Fausts in die Gegenwart hinein, als hätte Goethe, nachdem er im werktätigen Greise Faust die Spätzeit seines Säkulums vorahnend durchschritten, den toten Faust noch an die Türe des neuen Jahrhunderts klopfen lassen.

So überspringt Goethe die Konsequenz, die ebenso seiner Weisheit wie der Lehre des Idealismus in dem Henker des 19. Jahrhunderts, in Nietzsche, gesetzt ist, die Konsequenz der wirklich ganz gottfreien dämonischen Natur, des Uebermenschen. Der steilste Selbstrechtfertigungsversuch des Lebens, der je gedacht worden ist, läßt den unvollkommenen Hinweis auf die göttliche Sphäre, dem Goethe und der Idealismus beide die Kraft zu ihren Formen verdankten, fallen; er braucht ihn nicht mehr, denn ein Leben, das ebenso durch Lebensliebe wie durch Lebensüberwindung sich selbst leben würde — so Faust und Idealist verschmolzen —, wäre restlos unbedürftig und aus eigener Kraft versöhnt. Ein Nietzescher Faust würde im Tode sich selbst erretten, daher Mephisto ohne himmlische Hilfe besiegen, nachdem er zuvor sich seines Sieges bereits gewiß gewesen wäre; ein Nietzescher Idealist würde im Leben das verurteilte, überwundene Leben ebenso lieben wie das durch Ueberwindung geschaffene und somit ganz in

seiner Einzelperson bleiben: Zarathustra! Jedoch wie Nietzsche die Lebensliebe des dämonischen Dichters mit der Lebensfreiheit des dämonischen Denkers vermischte, ohne sie vereinigen zu können, so mußte die Irrung jener seiner Erzeuger gerade bei ihm aus der Heimlichkeit heraustreten.

Ein Jahrhundert, sündig durch Verkennen der Sünde, stark und schön durch diese Sünde, lag hinter uns: Große Gestalt! An Verführungskraft ist die geistige Sünde die stärkste; kein Teufel wirkt so universal wie Luzifer. Daher bedurfte es gewaltiger Kraftleistung, um uns von jener Jahrhundertgestalt zu entfernen; und noch jetzt reißt uns die Erinnerung an ein Wesen mächtig hin, das doch wir selber waren. Denn die großen Zeiten eines Lebens bleiben auch fürderhin Gestalten und leben hinter den neuen Erlebnissen, die genaht sind, weiter, um in den stillen Stunden, die nie ganz ausbleiben, wieder vor die Seele zu treten.

Ueber die Freundschaft.

Von

Siegfried Kracauer (Frankfurt a. M.)

Es gibt Worte, die durch die Jahrhunderte von Mund zu Mund gehen, ohne daß ihr begrifflicher Inhalt je klar und scharf umrissen vor das innere Auge tritt. Die Erfahrungen der Generationen, unerschöpfliches Leben, unzählige Geschehnisse verbergen sich in ihnen, und wunder nimmt nur, daß die Wortgefäße, die solche Fülle zu tragen haben, immer ihre alte Geltung beibehalten, fortbestehen und sich wieder mit neuem Inhalt beladen lassen. Unser ganzes Leben ist von ihnen durchzogen, wir denken mit ihnen und nehmen sie als Einheiten hin, trotz der unbestimmten Mannigfaltigkeit, die in ihnen zittert. Was sind die Worte, die den Reichtum unserer inneren Welt fassen, anderes als schwache, hilflose, spärliche Namen für einen überquellenden Inhalt? Liebe, Treue, Mut, Feigheit, Haß, Mitleid, Stolz: tausendfaches Geschehen ballt sich in ihrer Hülle zusammen.

Nicht Schwerfälligkeit allein hindert daran, uns auch sprachlich den letzten und geheimsten Falten der Wirklichkeit anzuschmiegen. Jede Mannigfaltigkeit prägt sich zunächst als verschwommenes Ganze ein. Unsere Aufnahmefähigkeit ist begrenzt und wir verlören den Blick für dieses Ganze, wenn wir alle Eindrücke, aus denen es sich zusammensetzt, gesondert auffassen wollten. Wir verfolgen sie daher nur ein Stück weit und begnügen uns mit einem einzigen Ausdruck für die übrigbleibende verworrene Vielfältigkeit, überzeugt davon, daß überall, wo ein Wort sich Bedeutungen auf Bedeutungen angliedert, diese untereinander irgend eine, wenn auch noch so allgemeine Verwandtschaft besitzen.

Gibt man sich nicht mit einer ungefähren und mehr gefühlten als bewußten Erkenntnis dieser Begriffe zufrieden, will man vielmehr die in ihnen sprachgewordene Mannigfaltigkeit ganz ausschöpfen, so muß man sich von vornherein darüber klar sein, inwieweit dies überhaupt

möglich ist. Die rein wissenschaftlichen Begriffe sind zugleich Definitionen, künstliche Bildungen, die nicht mehr enthalten, als in sie auf Grund bestimmter Methoden jeweils hineingelegt worden ist. Worte dagegen, die das Erleben vieler Geschlechter in sich begreifen, spotten der vollkommenen Zerlegung, ihr schillernder Inhalt geht niemals restlos in die bewußte Erkenntnis über. Wohl aber läßt sich eine Anschauung von ihnen gewinnen, die, möglichste Vollständigkeit vorausgesetzt, in ihrer notwendigen Einseitigkeit einen um so höheren allgemeinen Wert erlangt, je umfassender der Gedankenkreis ist, in den sie sinnvoll verwoben wird. Eine solche Anschauung, die nicht allseitig und unbedingt allgemeinverpflichtend, aber ebensowenig willkürlich und zufällig ist, nennen wir t y p i s c h, wenn sie von vielen Menschen mit innerer Notwendigkeit als die ihre anerkannt wird. Daß andere neben der einen Anschauung möglich sind, raubt keiner den Wert, liegt vielmehr im Wesen menschlichen Erkennens und dieses seines besonderen Gegenstandes begründet. Für die letztgültige Einsicht in die vom Leben selber erzeugten und fortgenährten Begriffe kann eben niemals ein einziger Blickpunkt genügen; es gelten hier die Worte Goethes: »Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche«[1]).

Mit diesen Gedanken sind der nachfolgenden Untersuchung über die Freundschaft von selber die natürlichen Grenzen gesetzt. Auch sie ein Begriff, an den immer wieder neues Erleben sich angesetzt hat, ungebärdige Fülle im dürftigen Gefäß eines Wortes! Auch sie nur einer notwendig einseitigen Anschauung zugänglich, die erst durch Einbeziehung in ein weiteres, zusammenhängendes Weltbild der sonst unvermeidlichen Zufälligkeit und bruchstückartigen Vereinzelung entrinnen kann.

Wir haben einen langen Weg zurückzulegen, ehe wir an das Wesen der Freundschaft selber rühren. Sie ist ja nur eine von vielen menschlichen Beziehungen und sie in ihrer Eigenheit begreifen, heißt zunächst: sie absondern von ähnlichen Verhältnissen, damit sie sich schließlich aus deren Mitte einzigartig hervorhebt.

Innerhalb jeder Gemeinschaft und Gesellschaft schlingen sich zwischen ihren einzelnen Mitgliedern Bande, die von der verschiedenen seelischen Beschaffenheit der Menschen vollständig unabhängig sind. Ueberindividuelle Formen des Verkehrs, bilden sie sich im Gemeinschafts- und Gesellschaftswesen allenthalben heraus, und jeder, wer es auch sei, durchlebt sie in gleicher Weise. Wir untersuchen aus ihrer Reihe die Verhältnisse der Kameradschaft, der Fachgenossen-

1) Enthalten in einem Brief Goethes an Schiller. Weimar, 5. Mai 1798.

schaft und der Bekanntschaft, soweit es zum Verständnis der Freundschaft notwendig ist.

Der Geist der Kameradschaft entsteht überall, wo Menschen gemeinsam handeln. Hierbei ist für seinen Eintritt zunächst entscheidend, daß der Einigungsgrund nicht seelische Verwandtschaft und besondere innere Anziehungskraft ist, sondern irgendwelches von außen herangebrachte Ziel. Dieses Ziel wiederum darf keine tiefpersönlichen Eigenschaften von den zu seiner Erfüllung verbundenen Menschen fordern oder nur ihnen wichtige Sonderneigungen befriedigen — sind doch Betende in der Kirche ebensowenig Kameraden wie Mitglieder von wissenschaftlichen oder sonstigen geistig ausgeprägten Vereinigungen; nein, der Gemeinschaftszweck muß Leistungen allgemeinmenschlicher Art verlangen, die jeder einzelne erfüllen kann und die innerhalb seines alltäglichen Gesichtskreises liegen.

Nicht jedes solche zielvolle Zusammenhandeln erzeugt aber schon wirklich das Kameradschaftsgefühl. Dieses erwacht um so lebhafter, je sinnfälliger die gemeinsame Tätigkeit ist, also beim Spiel, beim Schulbesuch, beim Wandern, bei körperlicher Arbeit. Besonders stark entwickelt es sich in gewissen Verbindungen, deren Ziel von den Menschen die Ueberwindung drohender Gefahren fordert. Wer diesen Vereinigungen angehört, weiß von vornherein, daß er der Todgefährte des andern ist. Der dunkle Hintergrund, vor dem sich das Handeln abspielt, wirkt tief auf das Gemüt und die Phantasie ein; Soldaten pflegen sich denn auch stets Kameraden zu nennen. Eine so geartete Verbindung, die das Einzelschicksal unlöslich an das allgemeine kettet, reißt den Menschen aus seinem eigenen engen Wirkungskreis. Unter dem Druck der Allgemeingefühle und -bewegungen stehend, sieht er sein bisheriges Leben von außen an, es ballt sich ihm in größeren Linien zusammen. Und manch einer, dem sonst nie die Zunge gelöst war, enthüllt wohl dem Kameraden die Ereignisse seines Daseins, ohne daß doch dieses seltene Vertrauen bezeichnend für das gegenseitige Verhältnis wäre. Es ist eine Erleichterung des Herzens, ein Selbstbesinnen, eine kurze Atempause.

Der Sinnfälligkeit des Handelns muß sich das Gefühl der unbedingten Gleichheit vor dem Ziel beigesellen. Damit dieses eintritt, ist eine bestimmte Dauer der Verbindung notwendig. Ein vorübergehendes Zusammenwirken zur Erreichung eines Augenblickszieles — etwa zum Löschen einer Feuerbrunst — genügt nicht, um den Geist der Kameradschaft zu wecken, obwohl hier auch im Interesse eines allgemeinmenschlichen Zweckes gemeinsam gehandelt wird. Warum? Den Menschen fehlt die Zeit zur gegenseitigen Eingewöhnung, sie bleiben zufällig zusammengewürfelt und tragen in die plötz-

liche Vereinigung noch ihr besonderes Ich mit seinen Plänen und Neigungen ganz hinein. Es kommt aber gerade darauf an, daß alle Eigenwünsche entschwinden, daß sich zwischen den Menschen mit den in Hinsicht auf das Ziel erforderlichen Tätigkeiten bestimmte Verkehrsgewohnheiten entwickeln und diese selber in den Mittelpunkt des Denkens und Wollens rücken. Die Einzelseele wird entpersönlicht, umgeknetet, bis sie sich im gleichen Rhythmus mit den andern bewegt. In um so größerer Reinheit erblüht das Kameradschaftsgefühl, je fremder und weniger vertraut sich ihrem ganzen Wesen nach die Menschen sind, weil in diesem Fall besonders deutlich empfunden wird, daß ihre Verbindung nur durch das eine Ziel bewirkt wird, zu dem sie hinstreben. Kameraden sind Gleiche vor dem Ziel — aber nichts außerdem. Und die Eigentümlichkeit ihres Verhältnisses besteht darin, daß längeres Zusammenwirken sie nicht innerlich näher bringt, sondern im Gegenteil jede ihrer störenden Besonderheiten entfernt, um sie immer gleicher und eindeutiger zu machen, so wie es der sie einigende Zweck verlangt.

Auch Ehepaare empfinden oft, trotzdem sie als ausgeprägte Individuen ihr Leben teilen, diese ihre Verbindung als Kameradschaft. Es geschieht dann, wenn ihrem Blick das Besondere und Einzigartige ihres Bundes entgleitet, ihr Schicksal ihnen als typisch erscheint und aus der Mannigfaltigkeit ihrer Erinnerungen, ihres gemeinsamen Daseins ihnen allein die Erkenntnis zurückbleibt, daß sie Menschen sind, die für die Ewigkeit zusammengehören und unter den gleichen Bedingungen zu leben, zu leiden und zu kämpfen haben.

Daß eine so unpersönliche Beziehung, deren Eintritt lediglich von gewissen äußeren Umständen abhängig ist, auch das Gemüt in einer jeden Menschen verpflichtenden Weise beanspruchen muß, leuchtet unmittelbar ein. Tugenden und Fehler des »guten Kameraden« könnten fast unabhängig von der Erfahrung rein aus dem Wesen des Verhältnisses ermittelt werden. Was stärkt die Gemeinschaft? Stete Hilfsbereitschaft, Unverdrossenheit, wechselseitige Eingewöhnung. Was fördert die Erreichung des Zieles? Opferwille, Mut, Ausdauer im Ueberwinden von Schwierigkeiten. Und nun die Kehrseite! Was hindert zielvolles Zusammenwirken? Jede Art von Eigenbrödelei, Einmengung der ganzen Persönlichkeit in die Beziehung, wodurch diese überlastet wird, Trägheit, unwilliges Wesen.

Fachgenossen nennen sich Kollegen, nicht Kameraden. Wo sich derartig verschiedene Ausdrücke herausbilden, darf man sicher sein, daß sie auch zur Bezeichnung klar umrissener seelischer Wirklichkeiten dienen; und es ist nur notwendig, den Schwankungen im Wortgebrauch zu folgen, um den ersten Aufschluß über die inneren Tat-

sachen erhalten, die den Begriffen zugrunde liegen. Die in gewissen Arbeiterkreisen bestehende Möglichkeit, beide Bezeichnungen: Kamerad und Kollege, gleich richtig zu verwenden, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das Grenzgebiet, in dem sonst deutlich unterschiedenen Verhältnisse offenbar ineinander überfließen. Es handelt sich um die Berufe, in denen bei einem Mindestmaß erworbener Fachkenntnisse am meisten zusammen gelebt und gehandelt werden muß, so daß die gemeinsame, sinnfällige Tätigkeit sich ebenso stark im Bewußtsein einprägt wie der Charakter der Berufsgenossenschaft. Wir folgern: Die Beziehung der Fachgemeinschaft erzeugt sich in ihrer Eigenart erst, wenn das Fach so viel Wissen und so viele Geschicklichkeiten fordert, daß den sich ihm Widmenden das Gefühl schwindet, als beliebige, unterschiedslose Gleiche zur Erfüllung irgend eines Zieles verbunden zu sein. Berufsgenossen sind immer schon Ausgewählte.

Darf sich darum das Allgemeinmenschliche, die unqualifizierte Alltäglichkeit nicht bestimmend und Gestalt verleihend in das Verhältnis eindrängen, so spinnen sich im übrigen doch eine Fülle von Beziehungen zwischen den Fachgenossen an. Zunächst bringt schon die reine Berufsgemeinschaft die Menschen in eine gewisse Verbindung, die einen guten Teil ihrer seelischen Kräfte einschluckt. Ist doch kein Beruf so fertig und abgeschlossen, daß er nicht immer wieder die Phantasie anspornte und neue Aufgaben aus sich heraus erzeugte! Ja, es läßt sich umkehrend sogar sagen, daß, wo ein Beruf zu gleichförmig ist, um die Seele in Spannung zu halten, ihm solange Stoff und Handlung angegliedert wird, bis er fähig ist, die Menschen einigermaßen auszufüllen. Dadurch aber, daß der einigende sachliche Mittelpunkt nicht in starrer Ruhe verharrt, sondern sich immerwährend verändert und stets irgendwelche unvorhergesehene Fälle und Schwierigkeiten zeitigt, fehlt der Berufsgenossenschaft selten das erregende Etwas, das die Menschen zusammenschweißt. Von der sogenannten »Fachsimpelei« an, die vielen stumpfen Geistern ihr Lebtag genügt, erhebt sich das Verhältnis oft zu hoher geistiger Vertraulichkeit, dank dem Reichtum fesselnder Probleme, den eine Reihe von Berufen in sich bergen. Es entstehen glückspendende Beziehungen, die leicht in Freundschaften übergehen können, die es aber nicht sind, solange sie unter Ausschluß tiefer menschlicher Anteilnahme, allein auf der sachlichen Uebereinstimmung beruhen.

Die Willfährigkeit der Fachgenossen zum Zusammenschluß ist um so größer, als der gemeinsame Beruf seinen Einfluß auf weitere Bezirke der Seele, nicht nur auf einzelne ihrer abgeschlossenen Teile geltend macht. Wenn sich der Mensch irgend ein dauerndes Arbeitsfeld erwählt, so nehmen die hierin immerwährend benötigten Geistes-

und Gefühlskräfte schließlich eine vorherrschende Stellung in seinem Bewußtsein ein. Alle Wertschätzungen, Gedanken und Gefühle innerhalb eines Bewußtseins befinden sich aber in gegenseitiger Abhängigkeit; sie schließen sich aus, bedingen sich oder entstehen auseinander. Die durch die Berufstätigkeit besonders ausgebildeten inneren Fähigkeiten müssen demnach ihrerseits mitbestimmend auf das übrige seelische Leben einwirken, Blickweite und Aufnahmefähigkeit in gewisser Weise begrenzen oder erweitern. Sie bringen so bei vielen demselben Fachgebiet angehörigen Menschen eine Seelenlagerung hervor, die auch auf abgelegene Dinge in gleichem Sinne antwortet. Noch die entferntesten Verästelungen zeugen schließlich von der einen Wurzel. Jeder ausgeprägte Beruf nimmt seine eigene Stellung der Gesellschaft gegenüber ein, hat, bis zu einem bestimmten Grad, seine eigenen Allgemeininteressen. Anders wäre auch die Entstehung von Berufstypen nicht erklärlich. Der Arzt, der Jurist, der Prediger, der Kaufmann, der Arbeiter, der Beamte: was alles an gleichem Können, Wissen und Wirken ihr Stoffgebiet von ihnen fordert, beschränkt sich nicht darauf, nur im Beruf wieder verausgabt zu werden, im übrigen das Innere unbehelligt lassend — nein, es durchpflügt das Gesamtbewußtsein und zieht seine Furchen in ihm. Daher kommt es, daß Jünglinge, die noch eben in engster Verbundenheit gelebt haben, oft auseinanderwachsen und sich mißverstehen, wenn sie sich verschiedenen Berufen zuwenden. Der Stoff meistert schließlich die sich ihm schenkenden Seelen.

Es wird nunmehr begreiflich, daß infolge gleicher Bewußtseinsformung die rein fachgenossenschaftliche Beziehung sich weit über den Beruf hinaus erstrecken kann. Leicht und unmerklich gleitet die sachliche Erörterung zu anderen Fragen und Dingen über, und was sich hier an fruchtbarer Uebereinstimmung ergibt, ist häufig eine mittelbare Wirkung des Berufes. Wie der Schweif vom Kometenkern, so strahlt von ihm eine weite geistige Atmosphäre aus.

Auch der durch jeden Beruf erzeugte Kastengeist ist ein Bindemittel zwischen den Fachgenossen. Spricht sich in ihm ein starkes Abstandsbedürfnis aus, so auch ein erhöhtes Zusammengehörigkeitsgefühl, das nachdrücklich die Beziehungen zwischen Menschen desselben Berufes trägt und fördert.

Eine scharfe Grenze ist aber dieser Verknüpfung ebenso wie der Kameradschaft gesetzt: die persönlichen Angelegenheiten und Neigungen scheiden bei ihnen aus. Wo die Welt meiner Träume, meiner Erinnerungen, meiner Sehnsucht, meiner Liebe beginnt, da endet auch das Verhältnis zwischen mir und den Fachgenossen. Ein feines Gefühl hält genaue Wacht, damit keine Vermischung beider Reiche eintritt. Jede Ueberschreitung der Trennungslinie wird, bewußt oder

unbewußt, zurückgewiesen. Daß andererseits die Beziehung leicht in Freundschaft übergehen kann, ist bereits erwähnt worden.

Wir wenden uns nun zu einem dritten Verhältnis, das häufig der Freundschaft zum Verwechseln ähnlich kommen mag. Es ist dies die Bekanntschaft in ihrer engeren Form; jene flüchtigen, gesprächsweisen Berührungen, die wohl auch unter demselben Namen laufen, bleiben von der Untersuchung wie billig ausgeschlossen.

Die Bekanntschaft ist ihrem Ursprung nach keine Ziel- oder Sachverbindung, hat also ihren Grund nicht außerhalb der Menschen. Dadurch unterscheidet sie sich sowohl von der Kameradschaft, die irgendwie immer das auswahllose Zusammenleben Gleichhandelnder voraussetzt, als auch von der Fachgenossenschaft, die sich zwischen sachlich Gleichstrebenden bildet. Wohl wandeln sich diese Verhältnisse häufig in Bekanntschaft um, aber sie verlieren damit zugleich ihre Eigenart.

Unmöglich, die äußeren Entstehungsanlässe der Bekanntschaft aufzuzählen! Der Zufall entscheidet hier viel. Kann aber alles und jedes zum Anlaß engerer Bekanntschaft werden, so geht daraus hervor, daß dieses Verhältnis seinen Grund in der Seele selbst haben, einem bestimmten inneren Bedürfnis entspringen muß.

Neigungen, Leidenschaften des Tages, Erfahrungen aller Art, Sympathien und Abneigungen erfüllen den Menschen. Er nährt Hoffnungen, sinnt Pläne aus, wird durch viele Dinge berückt und läßt sich von ihnen fesseln, gibt sich der Kunst, der Natur hin, nimmt Eindrücke und Gedanken auf und treibt stündlich durch eine neue Mannigfaltigkeit, bald hier, bald dort sich verfangend und ein Stückchen erraffend. So verbreitert sich sein Wesen und wird zu einem Gewebe, in das bunte und oft nur lose zusammenhängende Muster eingewirkt sind. Manche Fäden ziehen sich der ganzen Länge nach durch, einige laufen ein Ende weit und bilden ein in sich abgeschlossenes Ganze, andere brechen plötzlich ab, so daß eine unausgefüllte Lücke entsteht.

Das in jedem vorhandene Bedürfnis, sich mitzuteilen, führt nun meist Verbindungen herbei, in denen sich die Menschen ein Stück ihrer Seelenmannigfaltigkeit anvertrauen. Für das Wesen der Bekanntschaft bezeichnend ist es, wenn in diesem Stück Gemeinsamkeit die »durchlaufenden Fäden« fehlen, mag im übrigen die wechselseitige Annäherung bis zu einem hohen Grad gediehen sein.

Dies bedeutet aber folgendes. Was auch immer die Bekanntschaft veranlaßt, ob menschliches Gefallen, ob sachliche Beziehungen oder irgend eine Gelegenheitsursache: wenn einmal entschieden ist, daß das Verhältnis kein innigeres werden soll, so bildet sich an einer bestimmten Stelle eine unsichtbare Scheidewand zwischen den Menschen. Diese

Grenze liegt näher am Mittelpunkt des Wesens als bei der Kameradschaft und oft auch bei der Fachgenossenschaft, sie entsteht dort, wo das eigentliche Ichbewußtsein anhebt, wo die inneren Quellen rauschen, wo Gedanken und Gefühle erwachen, die geheimnisvoll unmittelbar den Tiefen der Seele entströmen und wo in hellen Augenblicken Anfang und Ende der Persönlichkeit in ihrem Zusammenhang erschaut wird. Das Reich dieser Erlebnisse bleibt der Bekanntschaft verschlossen, sie muß sich mit Bruchstücken begnügen, hier mit einem Fetzen Alltag, dort mit einer Sonderneigung, und im ganzen mit zusammenhanglosen Teilansichten des Menschen. Ein Schamgefühl, das feiner als die feinste Wage ist, macht auch hier die geringste Grenzverletzung bemerkbar.

Es gibt Menschen, die fortwährend überströmen und sich entblößen, die es nicht in der fernen Nähe der von gleichmäßiger Wärme durchzogenen Bekanntschaft aushalten können, ohne damit reif für ein innigeres Verhältnis zu sein. Ihre Enthüllungen verletzen, weil sie weder einem wirklichen Zusammenleben entquellen, noch von einem sicheren Empfinden des notwendigen Abstandes begleitet sind. Wo dieses aber vorhanden ist, bildet es nur einen Reiz mehr der Bekanntschaft, wenn mitunter, bei seltener Gelegenheit, sich die Tore der Seele öffnen und einen vorübergehenden Einblick gewähren. Sie schließen sich wieder und eine dunkle Ahnung von dem fremden Wesen bleibt zurück, in das tiefer einzudringen, mit dem vereint zu wandern nicht verstattet ist. Man wird, entfaltet sich, durchmißt seine Bahn unabhängig voneinander. Weil darum Bekanntschaft niemals gemeinsame Entwicklung bedeutet, erregt sie die höchste Befriedigung im unmittelbar lebendigen Verkehr, in den Augenblicken des Zusammenseins. Ihr Wesen ist Gegenwart; Austausch von Gedanken und Einfällen, Besprechung wichtiger Fragen, gemeinsames Genießen, Zerstreuung, gesellige Nähe, freies Kommen und Gehen, gemütliches Plaudern, gemessene Anteilnahme in allerhand menschlichen Dingen bildet ihren Hauptinhalt. Je umgänglicher der Mensch angelegt ist, um so mehr Bekannte wird er auch haben. Das Verhältnis knüpft sich leicht an, seine Lösung ist nicht allzuschwer. Immer stellt es ein Verweilen, einen Ruhepunkt im Dasein dar. Wenn der Zufall die Menschen auseinanderbringt, ihr verschiedenes Schicksal sie trennt, so tritt Entfremdung ein, ohne daß tiefe Furchen in der Seele aufgerissen werden. Wie nahe der Bekannte auch stehen mag: so lange er nur Bekannter ist, wirkt er nicht unmittelbar am Aufbau unseres Selbstes mit, er gibt der Phantasie keine dauernde Nahrung und sein Bild lebt nicht in uns als unsichtbarer Begleiter auf unseren Wegen.

Jedes menschliche Verhältnis muß eine bestimmte Form haben

oder annehmen, die eine Dauer erst ermöglicht und gewährleistet. Bei der Fachgenossenschaft und Kameradschaft ist diese Form etwas von außen gesetztes und so noch bei einer Reihe von Beziehungen, wie der des Lehrers zum Schüler, des Vorgestezten zum Untergebenen, der Eltern zu den Kindern. Immer ist ein tragendes Skelett dem Zufall entrückter Formen vorhanden, die dem Verhältnis einen eigenartigen Charakter geben und alles Allzuflüssige, Allzubewegliche daraus verbannen. Wie verhält es sich in dieser Hinsicht mit der Bekanntschaft? Nicht durch äußere, stets gleichbleibende Umstände bedingt, muß sie die sie verfestigende Form aus sich heraus erzeugen. Und in der Tat: jede neue Bekanntschaft gewinnt schnell ihr eigenes Gepräge, ruht bald auf einer dauernden Grundlage, von der selten später abgewichen wird. Was ihren starren Kern ausmacht, ist von Fall zu Fall verschieden: gemeinsame Interessen, dieselben Erlebnisse, ähnliche Allgemeinansichten, gleiche soziale Stellung, übereinstimmende Liebhabereien und so fort. Hat sich erst die innere Form der Bekanntschaft gebildet, so rückt die gegenseitige Eröffnung nicht mehr voran, es steht auch nicht das Bedürfnis nach ihr, und die Menschen verharren in der einmal angenommenen Lage. Aller weiterer Verkehr ist ein Pendeln um den gefundenen Schwerpunkt; gegenseitige Beurteilung, Enge und Wärmegrad des Verhältnisses werden schließlich unveränderlich. Dieser Verfestigung drängt die Bekanntschaft mit einer gewissen Naturnotwendigkeit zu. Und es kann sich häufig der merkwürdige Fall ereignen, daß Menschen, die gut zueinander passen und in den Tiefen vieles gemeinsam haben, infolge mißgünstiger Umstände eine Bekanntschaft schließen, deren Kern nicht jene wirklichen Gemeinsamkeiten sind, sondern gleichgültige Oberflächendinge irgendwelcher Art. Wenn diese alsdann zur Grundlage der Beziehung werden und ihr die endgültige Form verleihen, so ist es den Menschen oft unmöglich, bis zu ihren tatsächlichen Einigungspunkten vorzudringen, und sie leben in Wahrheit in einem verfahrenen Verhältnis aneinander vorbei. Sie, die hätten Freunde sein können, werden durch das ihnen wesensferne, zufällige Traggerüst ihrer Bekanntschaft tiefer getrennt als durch den schlimmsten Zwist.

Die drei bisher untersuchten Verbindungen sind allen Menschen ohne Ausnahme zugänglich, müssen, wo die sie herbeiführenden überindividuellen Bedingungen eintreten, von jedermann durchlebt werden. Außerdem stimmen sie in folgendem überein: das eine menschliche Gemüt wird in ihnen nur bis zu einem gewissen von uns hervorgehobenen Grad an das andere gefesselt. Sicherlich, es fließt zwischen Kameraden, Fachgenossen und Bekannten viel Wärme hinüber und herüber, oft scheinen Schranken gar nicht vorhanden, so lebensvoll

und anregend gestaltet sich das Verhältnis, und dann — nur ein unüberlegtes Wort, ein tieferes Besinnen, ein Zurückkehren zu sich selber, zu den eigensten Gebieten, und der Zauber schwindet, die bestehenden Bande erweisen sich als unzulänglich, innigere werden oft ersehnt. Vielen, allzuvielen Menschen zwar bieten die gedachten Beziehungen ein hinreichend weites Gefäß zur Aufnahme ihrer Mitteilungsbedürfnisse. Sie fühlen sich in dem kameradschaftlichen Verhältnis wohl, was alles sie sachlich interessiert, wird mit den Berufsgenossen und Sachkennern erörtert, und ein weiterer oder engerer Bekanntenkreis sättigt die übrigen, mehr geselligen Neigungen ihrer Natur. So leben sie, ohne jemals Mangel zu empfinden. Mehr begehrenden Menschen aber genügen diese Formen des Wesensaustausches nicht. Sie wollen ausgiebigere Gemeinsamkeit. Ihre Sehnsucht, ihre Liebesbedürftigkeit überschwillt die Grenzen der genannten Verhältnisse und rastet nicht, bis andere gefunden sind, in denen eine enge und engste Verknüpfung der Seelen möglich wird. Befriedigt wird dieser Wunsch nach umfassender Hingabe und einer Verschmelzung, die alle Fernen tilgt, durch die beiden Beziehungen der geschlechtlichen Liebe und der Freundschaft.

Will man zu dem Inhalt bestimmter Begriffe vordringen, die für eine mannigfach schillernde Wirklichkeit gelten und außerdem untereinander Verwandtschaft besitzen, so ist zunächst einmal notwendig, der Untersuchung die charakteristische Wortbedeutung zugrunde zu legen. Nur wenn man sich an einer besonders durchsichtigen Stelle Auskunft holt (an einer Stelle, die dafür wenigstens von dem Erkennenden, seiner geistigen Struktur nach, gehalten werden muß), wird man der verworrenen Einheit Meister, die unter einem Begriff zusammenwohnen mag.

Das Wort Liebe bezeichnet sehr verschiedene seelische Wirklichkeiten. Der Sprachgebrauch gestattet die breiteste Anwendung des Begriffs, auch hier, wie überall, die reiche Fülle der psychischen Vorgänge nur ungefähr umfassend. Für die nachfolgende Untersuchung scheidet diejenige Vereinigung der Liebenden aus, die sich nur mit dem Rausch der Sinne begnügt — ein Zusammensein und Verschmelzen zweier Leiber, aber nicht der Menschen ihrem vollen Umfang nach. Ist doch die gegenseitige Anteilnahme zwischen Kameraden oft tiefer als zwischen solchermaßen verbundenen Menschen! Auch die eheliche Gemeinschaft kommt für uns nicht in Betracht, da in ihr sich niemals die Liebe rein, sondern nur in unlöslichem Gemisch mit zahlreichen anderen Gefühlen und Strebungen auswirkt. Erst die durchgeistigte Sinnenliebe, die Körper und Seele gleicherweise durchströmt, tritt als einheitliche menschliche Lebensäußerung der Freundschaft zur Seite;

sie wird mit ihr vergleichbar, wenn man sie nur soweit würdigt, als sie ein rein seelisches Verlangen ist.

Auch von den mancherlei Beziehungen, die das Wort Freundschaft umfaßt, muß diejenige ausgewählt werden, aus der ihr Wesen möglichst hüllenlos hervorleuchtet. Die Jünglingsfreundschaft weicht in vielem von der Männerfreundschaft ab, und beide gestalten sich wiederum anders als die Freundschaft zwischen alten und jungen Menschen und solchen verschiedenen Geschlechts. Wenn wir vorerst die Aufmerksamkeit auf das freundschaftliche Verhältnis junger, gerade erblühter Menschen lenken, so geschieht es aus der Erwägung, daß hier, wo die ganze innere Welt bereits entfaltet, aber noch nicht in den Bahnen der Gewohnheit erstarrt ist, sondern sich in Bewegung und Wallung befindet, wachsend und lebend wie der jungbelaubte Baum im Sommer — daß hier der Sinn einer Verbindung, die ein Anzeichen höchster Daseinsfülle ist, auch am kräftigsten und reinsten zutage tritt.

Im Gegensatz zu den Verhältnissen der Kameradschaft, Fachgenossenschaft und Bekanntschaft erfassen Geschlechtsliebe und Freundschaft die ganze Seele des Menschen. Die Art dieser Inanspruchnahme aber ist verschieden, und erst ihr Verständnis wird uns näher an das Wesen der Freundschaft heranführen.

Es gibt einen Liebeszustand, in dem von dem geliebten Menschen nichts gefordert wird; man begnügt sich damit ihn zu verherrlichen und stellt ihn so hoch, daß das sinnliche Verlangen sich nicht an ihn heranwagt. »Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht.« Diese wunschlose, heiligende Liebe tritt häufig bei jungen Menschen und beginnender Zuneigung ein; sie ist von Keuschheit, von Windstille der Sinne begleitet. Selten ist sie von Dauer. Zeit, Alltag, Geschlechtstrieb kommen hinzu, die Blüte welkt hin.

Sie macht dann der begehrenden Liebe Platz. Die Menschen wünschen sich eine Vereinigung herbei, die ihr ganzes Leben, wie es nun einmal ist, zusammenschmilzt. Diese Liebe ergreift den Menschen an der Wurzel seines Wesens, an einer Stelle, die jenseits des Unterschiedes von Leib und Seele liegt. Aus den Tiefen seiner unbewußten Natur quillt sie auf als die alles überflutende Begierde nach einem anderen Menschen, mit dem jeder Hauch seines Erdenwandels geteilt werden könne. Das, was die Welt des einzelnen ausmacht: seine Erinnerungen, seine Pläne, seine besonderen Ideenverbindungen, dieser ganze Inhalt seines Bewußtseins soll nicht für sich allein bestehen, sondern vereinigt werden mit der Welt eines andern, damit eine neue, nunmehr einzige Welt anhebt. Es bildet das Glück der Liebenden, daß ihnen nicht eine ihrer geheimsten Regungen verborgen bleibt und ihr

Denken und Fühlen sich faltenlos vor ihrem inneren Blick ausbreitet. Die Scham setzt der Sichentäußerung kaum eine Grenze. Diese Seligkeit der Hingabe und Aufnahme inneren Lebens entspricht der Geschlechtslust, spiegelt sie im Geistigen wider. Doch ist gegenseitige Offenbarung nicht der letzte Sinn der Liebe. Wirkliche Liebe will mehr: sie will auf Grund des Allesvoneinanderwissens ein gemeinsames Fortleben, aus dem Wirkungen aller Art entsprießen, die ihren Ursprung nicht mehr in dieser und jener Einzelseele haben, sondern in einem dritten Reich, das aus den früher für sich bestehenden Seelen sich gebildet hat. Dies macht ja jedes Zusammensein für Liebende so köstlich und zu einem unvergeßlichen Erlebnis, daß es einen Baustein zu einem neuen Gebäude darstellt, das beide Menschen gleichmäßig beherbergen soll. Nicht sich verlieren und erlöschen möchte auf die Dauer eins im andern, nein, zusammenwachsen mit ihm zu einem einzigen Gebilde. Aus zweien wird eins, aber nicht im Sinn einer Verschmelzung, in der die Teile noch unverändert bewahrt sind — sie vereinigen sich vielmehr wie zwei Webmuster, die zu einem dritten neuen verknüpft werden, das sie aufnimmt und fortsetzt, ohne ihnen die mindeste Gewalt anzutun. Es ist der Wunsch der Liebenden, sich oft nahe zu sein, damit ihre Phantasie voneinander und von denselben Eindrücken erfüllt ist, ihr Bewußtsein sich diesen gegenüber gleich verhält und ihre Worte und Handlungen aus ihnen gemeinsamen und vertrauten Gründen hervorgehen. Werktag und Feiertag sollen geteilt werden; und einen eigentümlichen Reiz gewährt es Liebenden gerade, wenn sie ihre geringsten Aeußerlichkeiten kennen, oder sich kleine Handreichungen leisten, denn nichts läßt sie ihre durchgängige Zusammengehörigkeit deutlicher fühlen.

Es ist keineswegs selbstverständlich, daß der körperliche Trieb mit der so gearteten seelischen Lust in völligem Einklang, als ein einziges Verlangen das Ich ergreift; in vielen Menschen sind Brüche vorhanden, geschlechtliche und seelische Liebe hängen nicht fest zusammen und finden getrennte Befriedigung. Soll ferner ein Gefühl die gesamte Innenwelt durchwirken, so muß diese auch in ihren Teilen sich im Zusammenhang befinden und von leichter Beweglichkeit sein, um dem Gefühl überall eine Angriffsmöglichkeit zu bieten — sonst gleitet es an irgend einer Stelle ab und läßt ganze Strecken unbeeinflußt. Darum ist auch die Liebe zumeist das Vorrecht der Jugend, deren Tun und Denken noch nicht in bestimmten Bahnen festgelegt und erstarrt ist und jedem mächtigen Anstoß noch willig Folge leistet. Das vorgerückte Alter läßt, ganz abgesehen von seinen schwächeren körperlichen Triebkräften, nicht mehr leicht die Liebe Gewalt über das hier und dort auseinandergesprengte und mit vielartigen Zuständen

fest verknüpfte Innenleben gewinnen.

Wir haben uns damit begnügt, das die Sinnenliebe begleitende seelische Verlangen darzustellen, weil es allein vergleichbar mit dem Erleben der Freundschaft ist. Daß das Empfinden der Geschlechter vielfach und tiefgehend voneinander abweicht, ist sicher, ebenso sicher, daß die hier aufgewiesene Art ihrer inneren Zuneigung in den Zeiten höchster Liebesglut beiden gemeinsam ist und jenseits dieser Verschiedenheiten liegt.

Schon der oberflächliche Blick wird ein ungleiches Verhalten zwischen Freunden und Liebenden gewahr. Diese wollen immer zusammen sein und ihr Leben teilen; ihr Gefühl vertieft sich dann und erhält mehr Nährstoff. Jene dagegen verschmähen leicht die Berührung im Alltag und zu jeder Stunde und legen auf Aeußerlichkeiten, die der Liebe unendlich wichtig sind, keinen Wert. Wenn aber der Freundschaft das Verlangen nach einer Verschmelzung des Daseins fern liegt und dennoch in ihr sich die Seelen voll durchdringen möchten, demnach beide Male eine Verbindung der ganzen Menschen erstrebt wird, so muß hier und dort diese Ganzheit eine verschiedene Bedeutung haben. In der Liebe wird darunter das ablaufende Leben verstanden, so wie es ist und sich in derZeit ausbreitet, mit seinen guten und abstoßenden Seiten und allem, was es Tag für Tag an Glück und Leiden bringt. Welchen Sinn in der Freundschaft die Umfassung des ganzen Wesens hat, soll im folgenden dargelegt werden.

Es lassen sich zwei Typen Mensch unterscheiden inbezug auf das Bewußtsein, das sie von sich selber und ihrem Leben gewinnen. Die einen handeln, denken und fühlen, ohne daß sich zwischen diesen Einzeläußerungen ihrer Existenz irgendwelche Verbindungen herausbilden. Jedes Erlebnis ist für sich abgegrenzt und wirkt nicht auf größere Bereiche der Seele ein. Hierhin gehören alle Menschen — und es sind vielleicht die meisten —, die nicht selbsteigene Kraft genug besitzen, um sich als eigentümliche Einheit in der Welt zu behaupten, sondern ein Erzeugnis der jeweiligen Umstände sind. Hunderterlei Widersprüche sind in ihnen vorhanden, die niemals empfunden werden, weil das Bedürfnis fehlt, die nebeneinanderliegenden Teile zu überschauen und zu vereinen. Einmal sind sie hart und grausam, das andere Mal wiederum weich und überfließend, je nachdem es Gewöhnung, Sitte und die Gegebenheiten des Tages verlangen. Während sie aber im Verfolg ihrer Geschäfte helldenkend und bewußt sein mögen, alles erwägend, was für das Gedeihen ihrer Angelegenheiten an einer bestimmten Stelle erforderlich ist, setzt dieses Bewußtsein gleichsam aus, wenn es gilt, die allerorten verankerten Lebensregungen selber in Beziehung zu bringen. Zwischen diesen klaffen tiefe Spalten,

ist seelenlose Leere. Man kann sich die Innenwelt solcher Menschen nicht labyrinthisch genug vorstellen. Da sich in ihnen die verschiedensten Anschauungen, Urteile, Handlungsweisen wahllos treffen und diese Inhalte nicht durchgefühlt und organisch gegliedert sind, ermangeln sie jener höheren Einheit, die bewirkt, daß alles, was vom Menschen ausströmt, als notwendig zu ihm gehörig erscheint. Kein Bewußtsein über den einzelnen Wesensäußerungen, keine Verbundenheit in der Tiefe, kein Allgemeines, das Besondere heiligend und sinnvoll machend! Menschen dieser Art gelangen niemals zu einer Weltanschauung, die ihr Inneres zusammengefaßt widerspiegelt, und Gefühl und Frömmigkeit bleiben bruchstückartige Offenbarungen, anstatt die Seele ganz zu durchtränken und zu vertreten. Das engstmögliche Verhältnis zu und zwischen ihnen ist die nahe Bekanntschaft.

Die Menschen des zweiten Typus dagegen besitzen ein Bewußtsein, in dem sich alle Einzelerlebnisse und -inhalte zusammenfinden und miteinander verwoben werden. Dieses nun zu erörternde Bewußtsein darf — das sei ein für allemal vorausgeschickt — durchaus nicht als helles, verstandesmäßiges Bewußtsein von begrifflicher Klarheit aufgefaßt werden. Es bleibt vielmehr meist im Gefühl stecken, oder äußert sich als instinkthaftes Wollen und Widerstreben; selten nur erhebt es sich zum reinen Gedanken. Wir setzen es trotzdem hier als gleichmäßiges Bewußtsein voraus, um den eigentümlichen Seelenzustand innerlich einheitlicher Menschen zu erklären. Wir nehmen an, diese wirken sich so geschlossen aus, als ob in ihnen ein die ganze Seele überschauendes Bewußtsein vorhanden sei, das ihre Geschlossenheit erst erzeugt. Der Eintritt des Ich-Bewußtseins ist zunächst an die Fähigkeit und das Bedürfnis des Beisichselbstverweilens geknüpft. Es gibt ein Ich-Bewußtsein der Ohnmacht und eines der Stärke, die beide leicht miteinander verwechselt werden. Jenes bildet sich, wenn die Seele ihren eigenen Anforderungen nicht genügt oder äußere Hemmnisse irgendwelcher Art nicht zu überwinden vermag. Dann sinkt sie in sich zurück, durchwühlt und zersetzt sich selber wie ein gefangenes Tier, das gegen die Gitter seines Käfigs stößt. Verletzte Eitelkeit, erzwungene Untätigkeit und vielfältige andere Gründe tragen dazu bei, die inneren Kräfte am natürlichen Ausfluß zu hindern und unfruchtbare Selbstbetrachtungen hervorzurufen. — Das wirkliche und adelnde Selbstbewußtsein dagegen ist nicht ein bloßer Rückschlag und das Anzeichen von Enttäuschungen, sondern verdankt seine Geburt dem mächtigen Willen der Seele, sich als ein Ganzes in der Welt zu fühlen und zu offenbaren. Während jenes Selbstverweilen der Schwäche schädlich wie ein zu lange angehaltener Atem ist, gleicht dieses dem tief geschöpften Atemzug. Es ist aber nur dort möglich, wo genügend starke Interessen

vorhanden sind, die alle Regungen des Innern in ihren Dienst stellen. Erst im Gefolge bestimmter Ziele gelangt das Ich-Bewußtsein zur Entfaltung und wirkt belebend und fördernd; ohne Gegenstand, ohne festen Kern, an den es sich ankristallisieren kann, schwebt es im Leeren. Wo der erregende Drang fehlt, der den seelischen Fähigkeiten und Bedürfnissen wertbetonte Auswirkung ermöglicht, bleibt auch eine Durchempfindung des Ichs vergeblich und unfruchtbar. Jeder Trieb will Formen, die ihn aufnehmen, und so wird auch der Trieb der Seele nach Einheit und Gestaltung erst befriedigt, wenn ihn das ganze Ich fordernde Ziele ergänzen und nähren.

Es ist hier eine in der menschlichen Entwicklung selbst begründete Tatsache zu erwähnen, die immer wieder die Menschen daran hindert, sich zu sammeln und sich als Einheit empfinden zu lernen. Die verschiedenen Wissenszweige und Berufe sind nicht etwa auf die sich ihnen Widmenden so zugeschnitten, daß diese nur frei ihre Kräfte gebrauchen dürften, um die objektiven Erfordernisse zu erfüllen. Nein, sie beanspruchen ein erstarrtes Gemisch von Fähigkeiten, in das der einzelne hineinwachsen muß, damit er erfolgreich in einem solchen überindividuellen Gebiet schaffen kann. Selbst der Künstler, dessen Schöpfungen doch fast unabhängig von der Außenwelt und ihrem gesellschaftlichen Gefüge seinem Innern entquillen, wird zuletzt der Sklave seines Werkes, wenn er einmal mit dessenAusführung begonnen hat. Das Werk ist stärker als er und nötigt ihm einen Rhythmus und eine Willensrichtung auf, die er erst langsam in sich entwickeln muß. Um wie viel mehr wohnt diese Selbsteigenheit allen Stoffkreisen inne, in denen schon viele Generationen gewirkt haben. Wer in sie eintritt, ist gewissermaßen gefangen. Er hat sich einer Entwicklung seiner Fähigkeiten und seines Wesens anzubequemen, die dieses oder jenes bestimmte Aufgabengebiet von ihm verlangt. In einem erweiterten Sinne gilt hier, was bereits von den Berufen gesagt wurde: die Macht, die solche Betätigungsweisen auf die Seele ausüben, ist übergroß, und nur wenige vermögen sich ihr zu entziehen. Daher rührt es denn, daß die meisten Menschen in einem Beruf oder in irgend einer Aufgabe festwachsen, ohne zum Bewußtsein ihres ganzen Ichs gekommen zu sein. Sie überspringen sich gleichsam selber. Wohl gibts ihnen der Beruf eine Einheit, aber diese ist nicht gleichbedeutend mit der ihres Wesens. Da ihre Kraft und ihre Phantasie durch die von ihnen übernommenen sachlichen Obliegenheiten beschlagnahmt sind, gehen sie der Entfaltung des Ich-Bewußtseins verloren, und in ihrer Seele treiben viele Fremdkörper umher, die niemals verarbeitet worden sind.

Welches sind nun die Wirkungen dieses Ich-Bewußtseins dort, wo es voll vorhanden ist?

Zunächst bringt es die mannigfachen Inhalte der Seele in Zusammenhang. Es umspült sie, gleitet überall hin und füllt so das Spaltengewirr aus, das sich in jedem Menschen findet. Was die Seele an Wort und Handlung verläßt, wird instinkthaft gewußt und beeinflußt damit die ganze Innenwelt, anstatt, wie so häufig, zu entschwinden, ohne irgendwelche Spuren zu hinterlassen. Immer in Bewegung und auch das plötzlich Entschlüpfte nachträglich noch einholend, schlingt das Ich-Bewußtsein um alle Lebensäußerungen seine Fäden und sucht sie zu einem einzigen Gewebe zu verarbeiten.

Der so hergestellte Zusammenhang wäre aber zwecklos und unfruchtbar, wenn nicht, wie oben entwickelt worden ist, das triebmäßige Bewußtsein sich an einen kräftigen, erregenden Willen, an irgendwelche seelenüberwölbende Interessen und Ideen anschlösse, die erst die ganze innere Welt in Fluß bringen. Das träg in sich Beharrende verkommt; es lebt, wenn es sich in ihm angemessenen Bahnen vorwärts bewegt. Von diesen im Mittelpunkt befindlichen Zielen, Neigungen und festen Willensrichtungen nimmt nun das Ich-Bewußtsein die Wertmaßstäbe her, nach denen es die in Zusammenhang gebrachten Wesensinhalte gliedern kann. Wichtiges scheidet sich leicht von Unwichtigem, bestimmte Eigenschaften und Erlebnisse werden in den Kern gezogen, andere an die Oberfläche verbannt. Es entsteht eine Ordnung, in der jede Regung und jede Tat, jedes Gefühl und jeder Gedanke seinen Platz hat.

Was ist die Folge dieser Ordnung? Die inneren Kräfte werden besser ausgenützt, als wenn sie ohne Vermittlungsstelle unabhängig voneinander sich auslebten. Ueber den verheerenden Stürmen der Leidenschaft, über schnellen, folgenschweren Entschlüssen thront noch das Ich-Bewußtsein als Verwalter der Seele, und von ihm, dem höchsten Gewissen, muß alles gutgeheißen werden, ehe es Handlung wird. Es verhindert, daß infolge äußerer Augenblickseinflüsse eine falsche Ordnung einreißt, Nebensächliches überwuchert, Wertvolles zurückgedrängt wird und vorübergehende Gelüste sich auf Kosten der dauernden Triebe bereichern. Geschieht es doch oft, daß ein gut veranlagter Mensch, dem die Selbstzucht des Ich-Bewußtseins fehlt, sich überhastet und, mehr den zufälligen Gelegenheiten als inneren Erwägungen folgend, sich ausgibt, um nachher, wenn es wirklich gilt, arm und verbraucht dazustehen. Oder andere leben, die sich fortwährend im Kleinen auswirken, obwohl eine Reihe bedeutender Fähigkeiten in ihnen vorhanden sind; diese Fähigkeiten aber sind sich fremd, liegen ohne wechselseitige Beziehung in den mannigfachsten Lebensäußerungen eingekapselt, und jede allein von ihnen ist zu schwach, um den Menschen zu heben. Erst der Funke eines verantwortungs-

vollen Selbstgefühls könnte die verzettelten Kräfte zusammenschmelzen.

Da das Ich-Bewußtsein, wo es rege ist, häufig dazu nötigt, sich auf die Wurzelkräfte des eignen Wesens zu besinnen, lenkt es die Gedanken von jedem Besonderen und Einzelnen leicht ins Allgemeine. Das Lebensgefühl reißt sich von dem zerstreuten Alltagsdasein los, wird unabhängig von den Launen des Zufalls und zieht sich auf die erkannten Grundlagen des Ichs zurück. Diese Gewöhnung des inneren Abstandnehmens und Ueberschauens wird auch den mannigfaltigen Eindrücken der Außenwelt gegenüber gewahrt, und es entsteht das Bedürfnis, die Welt als Ganzes zu begreifen. Die gegliederte, zusammengefaßte Seele verlangt gebieterisch nach einem einheitlichen Bild der Dinge. Leitsätze für das Handeln werden gesucht, Allgemeinurteile über viele Verhältnisse menschlichen Lebens erzeugen sich. Phantasie und Gedanken beschäftigen sich gern mit den Untergründen des Daseins, von denen der Augenblick und alle Oberfläche abhängig sind. So läßt jedes kräftige Ich-Bewußtsein eine Reihe von Erkenntnissen erstehen, die, von einem tiefen Gefühl begleitet, das dauernde Wesen des betreffenden Menschen und sein Verhalten zur Welt widerspiegeln, ohne daß sie rein beschaulicher, philosophischer Art sein müßten.

In Wechselwirkung mit der Richtung ins Allgemeine steht bei solchen Naturen reiche, innere Fülle. Wie bei der Geige der Resonanzkasten die Töne voller und stärker erklingen läßt, so gewinnen auch alle von Menschen ausströmenden Urteile und Handlungen an Bedeutung und Tiefe, wenn eine verarbeitete und zusammenhängende Innenwelt ihnen zugrund liegt; anderenfalls bleiben sie vereinzelt und stumpf, unfähig, Kreise in der Seele zu ziehen. Menschen im Besitz eines volltönigen Wesens vermögen auch das unbedeutendste Erlebnis zu heiligen; dieses, anstatt spröd abzugleiten, durchzittert sie oft, bis schließlich die ganze Seele mitschwingt. Mit der schweren Fracht eines umfänglichen Innern beladen, lösen sich die Handlungen vom Menschen los. Auch die Erinnerungen erstarren nicht oder fallen ab wie totes Laub, sondern werden in der Phantasie gegeneinander gehalten und abgewogen und liegen immer bereit, in die Gegenwart einzugreifen. Weil sich derart die innere Mannigfaltigkeit in ewigem Flusse befindet, wird die Seele ein stets geschmeidigeres Werkzeug, um die Welt in sich aufzunehmen. Gefühl, Vernunft, Wertvermögen, durch lange Zusammenarbeit gefügig und beweglich gemacht, helfen sich gegenseitig, jeden Eindruck von allen Seiten aufzufassen und einzugliedern. Solche Menschen gleichen dem Mondstein, in dem umsomehr Farben auftauchen, je länger man in ihn hineinsieht. Eine nicht mit Worten zu erschöpfende Tiefe wohnt ihnen inne, und jeder, der

mit ihnen umgeht, spürt — oft an einem Lächeln, einem beziehungsvollen Wort — den Reichtum ihres Wesens.

Wir nennen Menschen dieses zweiten Typus Persönlichkeiten, ihr Bewußtsein das Persönlichkeitsbewußtsein. Nur sie können wahrhafte Freunde sein. Ideale Freundschaft ist, wie wir vorerst sagen wollen, das Sich-Finden zweier Menschen, ihrem ganzen im Ich-Bewußtsein zusammengefaßten Wesen nach.

Ehe wir mit der eigentlichen Beschreibung der Freundschaft beginnen, soll rückblickend, von einer höheren Warte aus, die Liebe noch einmal zu dem Freundschaftsverhältnis in Beziehung gesetzt werden. Um überhaupt die innere Verschiedenheit beider Verbindungen aufweisen zu können, war ihre scharfe begriffliche Trennung notwendig. Es mußte gezeigt werden, daß das mit dem Geschlechtstrieb verquickte seelische Liebesverlangen auf die Verschmelzung des ganzen Lebens abzielt, während der Sinn der Freundschaft im Zusammenklang der Persönlichkeiten besteht. Nun erst, nachdem die Wurzeln bloßgelegt und gesondert sind, lassen sich beide Verhältnisse in ihrem vollen Umfang ohne Verwirrung erkennen. In Wirklichkeit überdecken sie sich nämlich zum Teil. Keine wahre Liebe, der nicht Freundschaft beigesellt wäre, und keine wahre Freundschaft, die der Liebe ermangelte!

Eine allgemeine Erörterung ist hier notwendig. Untersucht man irgendwelche inneren Fähigkeiten, so wird man stets finden, daß sie mit einer Reihe weiterer seelischer Kräfte mehr oder weniger fest zusammenhängen. Jedes Gefühl fordert andere Gefühle und Eigenschaften, die es zu seiner Entfaltung nicht entbehren kann. Das Wesen einer inneren Kraft besteht eben darin, daß sie Wirklichkeit werden will. Sie bleibt dann aber nichts punkthaft Vereinzeltes mehr, sondern setzt sich in eine Folge von Handlungen um. Nehmen wir an, ein ehrgeiziger aber feiger Mensch befinde sich in einer Lage, in der jedermann von ihm eine mutige Tat erwartet; er wird in diesem Fall, eben weil er ehrgeizig ist, den geforderten Mut bewähren. Ein schamhafter Mensch, der in eine sein sittliches Gefühl verletzende Gesellschaft geraten ist, muß unter Umständen entschlossen auftreten, um seinem Anstandssinn Geltung zu verschaffen, selbst dann, wenn er ein schüchternes Wesen besitzt. Was geschähe, wenn die verlangten Eigenschaften ihre Gefolgschaft verweigerten? Nun, das Wurzelgefühl könnte sich nicht entfalten und auswirken, es müßte nach innen zurückschlagen und entweder verkümmern oder die Seele in Zwiespalt bringen, sie gar zersetzen und verbittern. Und in der Tat ereignet sich das nur allzuoft. Verbleibt der Schamhafte in seiner ängstlichen Zurück-

haltung, versagt sich ihm die Kraft zu entschlossenem Handeln, so ist seiner Scham der Ausfluß versperrt und er leidet darunter. Auch die Treue wankt wohl, wenn ihre Bewährung ein über das Durchschnittsmaß hinausgehendes sittliches Heldentum fordert.

Wir gewinnen folgendes Ergebnis: Jede sich ausbreitende innere Kraft gliedert sich eine Reihe von Hilfskräften an, ja züchtet sie oft, wenn sie ihrer bedarf, um wirkend in die Welt zu treten. Das Ausmaß der Begleitkräfte, also ihre Stärke und Dauer, hängt von der Wurzelkraft ab, diese erst gibt jenen in ihrer Folge einen Sinn. Während die erregende, im Mittelpunkt befindliche Kraft schrankenlos das Wesen durchwalten mag, erscheinen die von ihr geforderten Hilfsgefühle und -fähigkeiten nur auf ihr Stichwort und sind in ihrer Ausdehnung gebunden durch die freiwirkende Grundkraft. Sie sind gleichsam nur ein Schatten dessen, was sie sein könnten, wenn sie ihrerseits die Seele beherrschten. Es ist eine der schwierigsten Aufgaben des Psychologen, die Schichtung der inneren Kräfte zu erkennen, zu entscheiden, auf welche letzte Wurzelkraft vieldeutige Handlungen zurückzuführen sind: hier, ob Ehrgeiz oder Neid überwiegt, dort, ob Treue oder mehr Beschränktheit der eigentliche Quell zu einer Tat ist. Erst nach längerer Beobachtung, wenn man die Folge der Gefühle und ihr Maß überschauen kann, läßt sich ein Urteil über ihre gesamte Lagerung, über die Abhängigkeit der einen von den anderen fällen.

Sind gewisse Kräfte der Entfaltung einer Grundkraft nur zuweilen und bei besonderer Gelegenheit von Wert, so gehören andere ihr dauernd und notwendig zu und bilden mit ihr eine Gruppe von festem Gefüge. Aufopferungsfähigkeit z. B. ist eine unerläßliche Voraussetzung tätigen Mitleids, Schamgefühl ist unter allen Umständen an das Vorhandensein zarten sittlichen Empfindens geknüpft, Treue bedarf immer der Ausdauer und Standhaftigkeit. Eine seelische Eigenschaft keimt und entfaltet sich nur mit diesen andern. Das namengebende Gefühl beherrscht die ganze Gruppe und verleiht ihr die eigentümliche Färbung.

Es ist nun sehr wohl denkbar, daß zwei verschiedene Gemütsbedürfnisse zu ihrer Entfaltung aufeinander angewiesen sind, also Gruppen bilden, die sich im wesentlichen aus den gleichen Bestandteilen zusammensetzen. Einzig die beide Male voneinander abweichende Schichtung bewirkt dann ihre Verschiedenheit. Sie sind darin gewissen chemischen Verbindungen ähnlich, die trotz ihrer Ungleichheit aus denselben, nur jeweils anders gelagerten Elementen bestehen.

In diesem Fall befinden sich die inneren Bedürfnisse, die zur Schließung von Liebe und Freundschaft führen. Eines tritt in Begleitung des anderen auf und keines vermag sich voll zu entfalten,

wenn nicht das andere befriedigt wird. Beide stützen und tragen sich gegenseitig. Wahrhaft Liebenden genügt nicht die Sinnenlust und das gemeinsam verbrachte Leben, sondern sie wollen auch in dem später zu erörternden Sinne Freunde sein. Das Liebesbedürfnis begreift schließlich von selber die Freundschaft in sich, die in einer bestimmt gearteten Berührung zweier Persönlichkeiten besteht; darum ist wirkliche, dauernde Liebe auch nur zwischen persönlichkeitsbewußten Menschen möglich. Immer aber bleibt die unmittelbare Liebe das Wurzelgefühl, aus der die Freundschaft erst genährt wird. Umgekehrt ist jeder Freundschaft Liebe als notwendiges Begleitgefühl beigesellt. Eine ursprüngliche, nicht auf die geistige Uebereinstimmung zurückführbare Zuneigung, die selten des leicht sinnlichen Wohlgefallens entbehrt, die aus dem bloßen Zusammensein oft schon Erquickung zieht, verbindet wahrhaft befreundete Menschen. Wo sie fehlt, entsteht trotz aller seelischen Berührungspunkte keine Freundschaft.

Nachdem wir die Bedingungen aufgewiesen haben, unter denen Freundschaft überhaupt erst möglich ist, gilt es nun, auf das Verhältnis selber einzugehen, darzulegen, worin eigentlich das Sich-Finden zweier persönlichkeitsbewußter Menschen besteht.

Wir setzen voraus, es besitze jeder Mensch ein ziemlich unveränderliches Gemisch von Charakteranlagen, ein sich gleichbleibendes Temperament, eine immer wiederkehrende Art des Fühlens. Zu diesem Gerippe seelischer Eigentümlichkeiten gesellen sich gewisse summarische Eindrücke vom Weltmannigfaltigen, nie zu überwindende Erfahrungen, die schon von früher Kindheit an mit an seinem Wesen formen, unvergängliche Bilder, Gedanken, die sich tief in seinem Innern eingenistet haben.

Diese Grundschicht ist bei jedem Menschen verschieden. Sie liegt für gewöhnlich unterhalb des Bewußtseins. Nur sehr nachhaltige Eindrücke und erschütternde Erlebnisse dringen bis zu ihrer verhüllten Tiefe ein, rufen Umlagerungen hervor und setzen sich als neue Grundbestandteile fest.

Das ganze Dasein ruht auf dem inneren Fundament; die einzelnen Lebensäußerungen, Handeln und Denken, sind in ihrer Eigenart von ihm abhängig. Die Wurzelschicht enthält darum im Keim das Wesen des Menschen, so wie es sich nach und nach in der Zeit verwirklicht.

Es gibt Gebiete des Erkennens, in denen das Vorhandensein dieser untersten seelischen Schicht bedeutungslos ist, weil sie ihrer Natur nach zu ihrer Durchforschung nur das reine, logische Denken und mit ihm eine einseitige, eng begrenzte Phantasie beanspruchen. Dies sind die exakten Wissenschaften. Sie können von jedermann, der die all-

gemeinmenschlichen Anlagen mitbringt, in gleicher Weise begriffen werden, sind in ihrer Ausgestaltung unabhängig von der besonderen Beschaffenheit des Menschen. Die persönliche Auffassung hat in ihrem Bereich keinen Platz, ihre Sätze und Ergebnisse gelten schlechthin.

Andere Gebiete aber verlangen zu ihrer Eroberung die ganze Seele. Den Ausgangspunkt für jede Erkenntnis innerhalb ihrer Grenzen bildet die soeben erwähnte innere irrationale Grundschicht. Da sie bei jedem ausgeprägten Menschen verschieden ist, fällt in diesen Gebieten die wissenschaftliche Allgemeingültigkeit des Erkannten fort. Nur typische Erkenntnisse sind in ihnen möglich, solche, die auf Grund jener unveränderlichen seelischen Voraussetzungen mit zwingender Notwendigkeit gedacht werden müssen. Zu den Stoffen, in denen die ganze Seele zu Recht kommt, gehört vor allem die Kunst. Um sie aufzunehmen, um in ihr zu wirken, müssen sich Erlebnis, Einfall, Gefühl und Gedanke immer wieder begegnen. Auch in der Weltanschauung offenbart sich der Typus. Mag sie durch Systematisierung und verdünnende Abstraktion einen noch so täuschenden Schein von Allgemeingültigkeit erlangt haben, letzten Endes strömt sie von den unberechenbaren Seelengründen aus, und Ahnung, Glaube, grübelnder Verstand, grundloses, unbewußtes, erst hinterher gerechtfertigtes Wollen ballen sich in ihr zusammen. Jede Weltanschauung ist somit gewiß ein Spiegel der Seele. Desgleichen drückt sich in der Geschichtsauffassung großen Stiles der Typus aus. Hier, wo es gilt, in weitem Abstand von der Wirklichkeit unwirkliche Verbindungsfäden zwischen den Geschehnissen zu ziehen, eine unendliche Mannigfaltigkeit bildhaft anzuschauen, in großen Linien zusammenzufassen, und das umfänglichste, gegensätzlichste menschliche Erleben fühlend nachzuerleben — auch hier muß die ganze Seele mitarbeiten, auch hier ist nur voraussetzungsvolles typisches Erkennen denkbar. Schließlich nimmt noch die Menschenbeurteilung, die Stellung des Ichs zur Gesellschaft, zur Politik, zu allgemeinen Fragen und Ereignissen breiten Raum in jedem Bewußtsein ein; daß sich in diesem Feld ebenfalls die angestammten Eigentümlichkeiten in Wort und Meinung ausprägen, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Die Wurzelschicht birgt alle Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen in sich. Diese liegen immer bereit, um verwirklicht zu werden. Jeder besitzt die keimhafte Anlage zu einer Weltanschauung, zum eigentümlichen Begreifen des Lebens, der Kunst, der Geschichte.

Je persönlichkeitsbewußter ein Mensch ist, um so mehr wird durch die ihm innewohnenden Ziele sein ganzes Wesen in Schwingung versetzt, um so mehr drängt es ihn, Denken und Handeln in Einklang mit seinen Grundanlagen zu bringen. Vom einzelnen sich loslösend, kehrt

er immer wieder zu ihnen zurück und sucht von ihnen aus sich zu erweitern. Er bildet die Gesinnungen und Ideale aus, die er seinem Handeln und Wirken zugrunde legt, und strebt nach Erkenntnis in allen dem Typus zugänglichen Gebieten. Je weiter er sich ausbreitet, um so reicher wird er, um so mehr entdeckt er sich selber.

Wahrhafte Freundschaft besteht in der Pflege ähnlicher Gesinnungen und setzt gemeinsame Entwicklung in den Bereichen des typischen Erkennens voraus. Der Uebereinstimmung in den Idealen, im typischen Welt- und Menschenbegreifen, dem steten Wachstum mit- und durcheinander entnimmt dieses Verhältnis immer von neuem seine Lebenskraft; es zerfällt, wenn das geistige Band abreißt, jene dem Grund der Seele entströmenden Gesinnungen und Erkenntnisse nicht mehr von einem Menschen zum andern fließen. Verbindungen ohne solchen erregenden Mittelpunkt siechen hin, sanft gehen sie in Gewohnheitsbeziehungen über, und was schließlich die Menschen noch zusammenhält, ist verwelkte Zuneigung, Trägheit und ein allgemeines Bedürfnis nach Wärme. Leben aber ist immer Wachstum, Stillstand Hemmung und Fäulnis.

Freundschaft hängt somit von dem Vorhandensein ähnlicher seelischer Grundschichten ab. Mögen diese aber in bedeutsamen Zügen oft übereinstimmen, so sind sie doch im einzelnen, und mit ihnen ein Teil der Neigungen und Interessen, von Mensch zu Mensch verschieden. Auch Freunde entfalten sich nach ungleichen Richtungen; Bedingung ihrer Gemeinschaft bleibt nur, daß sie in allen wesentlichen Gesinnungen und Idealen sich berühren und zusammen in der Erweiterung ihrer typischen Möglichkeiten fortschreiten. Es erhöht dann den Wert und Reiz ihres Bundes, wenn auf Grund derselben Wurzelanlagen die auseinanderliegenden Seiten ihres Innern sich ergänzen und so eine nach allen Seiten sich erstreckende fruchtbare Anteilnahme möglich ist.

Mit einer derartig umfassenden Verquickung getrennter Wesen wird zwei tiefen seelischen Grundbedürfnissen Genüge getan. Jeden Menschen drängt es danach, das Wertvollste seines vergänglichen Daseins dem Fluß der Zeit zu entreißen, es aus sich herauszustellen und irgendwie zu verewigen. Was in ihm lebendig ist, soll nicht ein Raub der Stunde werden und in Vergessenheit sinken, sondern womöglich den flüchtigen Tag überdauern und noch bis in die fernste Zukunft wirken. Die vollkommenste Befriedigung findet dieser Trieb dort, wo das dahinflutende Leben in die festen Formen einer Schöpfung gebannt werden kann. Alles schöpferische Handeln, wirke es sich im kleinsten Gedicht oder im größten Kunstwerk aus, im Forschen, im

Erfinden, in Staatsgeschäften, in gleichviel welchen Leistungen: immer ist es von einem beseligenden Gefühl begleitet, wie es nur die Verewigung inneren Erlebens erzeugt.

Je persönlichkeitsbewußter der Mensch ist, umso mehr ergreift auch der Trieb nach Verewigung sein ganzes, zur Einheit verschmelzendes Wesen. Er sehnt sich danach, die gedrängte innere Fülle ebenso geschlossen den Menschen zu übermitteln, wie sie in ihm lebt und will als Ganzes wirken und gelten.

In der Freundschaft nun wird dieses Grundverlangen erfüllt. Meine Naturanlagen, die Triebfedern meines Wollens liegen offen und enthüllt vor dem Bewußtsein meines Freundes. Während ich überall sonst genötigt bin, mich in tausenden Lebenskreisen zu zersplittern, hier ein Stückchen zu nehmen, dort ein Quentchen zu geben, darf ich ihm so gesammelt und umfänglich nahen, wie ich bin und wie ich mich fühle. Meine Existenz ist ihm voll gegenwärtig, er kennt mein Verhältnis zu den Menschen und versteht, warum ich so und nicht anders handeln muß, denn noch zu dem widersprechendsten Tun hat er die inneren Verbindungsfäden in Händen.

Der Seligkeit des Begriffenwerdens, des Aufgehobenseins in einer fremden Seele, entspricht aber die nicht minder große Seligkeit des Besitzens. Auch ich berge ja den andern Menschen in mir. Die Zusammenhänge seines Lebens sind mir offenbar, er gehört mir zu eigen und mein Einfluß erstreckt sich bis zu den Wurzeln seines Daseins. Dieselbe Genugtuung, die es mir gewährt, ihm beichtend mein Vertrauen zu schenken, empfinde ich auch, wenn er mir sein Inneres eröffnet. Wir wollen eine Heimat haben und andern eine Heimat sein. Wie Aus- und Einatmen ergänzen sich diese Bedürfnisse.

Welche Wirkungen ruft nun die Wesensvertrautheit der Freundschaft in den Menschen hervor?

Zunächst festigt sie die eigene Art. Immer nur finden sich Menschen von ähnlicher typischer Veranlagung zusammen; indem sie sich gegenseitig aufnehmen und hingeben, verdoppeln sie sich in allem, worin sie gleich sind. Ein Ich wird durch das andere bejaht, und weil es seine Eigenheiten, seine Schwächen selbst und manches Heimliche seines Wesens in der liebevollen Hut des Freundes weiß, wandelt es den ihm vorgezeichneten Weg um so vertrauensvoller weiter. Nur der Einsame schwankt unsicher, oder reibt sich auf im Kampf um seine Selbstbehauptung. Widerhall aber stärkt das Selbstgefühl.

Freundschaft macht menschengläubig wie alle wahrhafte Liebe. Immer bleibt sie eine Zufluchtsstätte, wenn Unglück über den Menschen hereinbricht und er von allen Seiten verlassen wird. An dem Freund kann und muß er sich wieder aufrichten, über ihn weg auch

stets von neuem an die Menschen glauben lernen. Solange sein Wesen an einem andern erwarmen darf, hat die letzte abstumpfende Bitterkeit keine Macht über ihn.

Freundschaft erweitert die Seele. Das gemeinsame Betreten jener Reiche, in denen sich der eigene Typus offenbart, schenkt den Menschen Schätze, die sie allein nur schwerlich hätten erlangen können. Ihr Denken und ihre Phantasie durchdringen sich schließlich derart, daß niemand mehr weiß, was ihm und was dem Freund gehört. Sind die Freunde zusammen, so fliegen im Gespräch Funken hinüber und herüber und ihre Gemeinschaft erzeugt oft entscheidende Gedanken und Taten; weilt jeder für sich allein, so wohnt doch das Bild des andern in seiner Seele, und alles, was er fühlt, denkt und unternimmt, steigt von einer verbreiterten Grundlage auf. Anregung und Ermutigung strömen vom Freunde zu. Die typischen Anlagen werden zu immer vollerer Wirklichkeit ausgebaut, Wetteifer steigert die Kräfte und so schwillt das Dasein über das Ich hinaus und jeder lebt zwei Seelen.

Freundschaft versittlicht. Da das Verhältnis nur als Gesinnungs-, als Idealgemeinschaft gedeihen kann, da in ihm die ganze Persönlichkeit zu Recht kommt und sich bis zu den Grenzen ihrer typischen Möglichkeiten weitet, wirkt es mit Notwendigkeit erhöhend auf die Träger des Bundes zurück. Zum eigenen Gewissen tritt noch des Freundes Gewissen, das jeder überall mit sich trägt und umso lebendiger in sich fühlt, je schrankenloser das wechselseitig gewährte Vertrauen ist. Die Freunde erziehen sich in Hinsicht auf das vereint erkannte Gute, das, in weihevollen Stunden gewußt oder geahnt, selbstständig und losgelöst nun immerdar vor ihrer Seele schwebt. Diesem Höhepunkte ihrer Gemeinschaft müssen sie sich würdig erweisen, wenn sie voreinander bestehen wollen.

Wie ein Gewächs, das in gutem Erdreich wurzelt, durch Wolkenbrüche, Dürre oder Fäulnis vernichtet werden kann, so unterliegt auch die Freundschaft im Verlauf ihrer Entwicklung einer Reihe teils äußerer, teils innerer Einflüsse, die häufig ihre Dauer und Fruchtbarkeit in Frage stellen, selbst wenn sie unter günstigen Vorzeichen begonnen hat.

Oft scheitert die Vereinigung zweier Seelen an gewissen Charaktereigenschaften wie Hochmut, Unverträglichkeit, Mißtrauen, auch an verschiedenen Gewohnheiten, wenn die Menschen z. B. ungleichen Lebenskreisen entstammen. Selbst geringe Aeußerlichkeiten, dem einen anhaftend, vom andern als lästig empfunden, legen sich gern als eine dünne, aber schwer durchdringliche Scheidewand zwischen Menschen, die ihrer Wesensart nach wohl in enger Gemeinschaft leben

könnten. Nur allzuhäufig mißlingt ja auch sonst das Zustandekommen bedeutender Ereignisse infolge spinnwebzarter Hindernisse, deren Ueberwindung unverhältnismäßig große Kraft und Zähigkeit kosten würde. Die Menschen lieben es, sich an ihre Oberfläche zu verschwenden; ehe sie in kleinen Dingen willig sind, lassen sie leicht die größten zugrunde gehen. Darum stranden viele Freundschaften, die ein besseres Schicksal verdient hätten, an Bagatellen und halb eingebildeten Mißverständnissen.

Es gibt Gefühlsgruppen, die sich gegenseitig ausschließen. Neid und Eifersucht zerstören auch die innigste Gemeinschaft und sind daher nach Möglichkeit von der Freundschaft fern zu halten. An Gelegenheiten, die unweigerlich das Auftreten solcher Gefühle zur Folge haben, mangelt es aber nicht. Niedere Zweckgemeinschaft, Geldgeschäfte, Besitzstreitigkeiten, etwa Liebe zum gleichen Gegenstand, zum gleichen Menschen, erzeugen gewisse typische Stimmungen, gegen die man sich vergeblich wehrt, und beschlagnahmen dadurch mittelbar die Phantasie in einer die Freundschaft dämpfenden Weise. Sie überschatten das Reinmenschliche und lähmen die freie nur von innen her bedingte Entfaltung des Wesens, wie alle soziologisch ausgeprägten Verhältnisse es tun, denen von vornherein bestimmte Seelenlagerungen entsprechen. Auch jene höhere Form des Neides, die in einem Menschen dann entsteht, wenn ein andrer, von Natur aus mehrbegabter Mensch, der gleichen Tätigkeit obliegt wie er, übt einen störenden Einfluß auf ihre Freundschaft aus.

Mitunter trägt die Freundschaft, gerade wenn sie auf ihrem Gipfel angelangt ist, den Keim zum Zerfall in sich. Ein Zustand der Ermüdung, der beiderseitigen Unlust tritt ein; man hat sich allzusehr ausgesprochen und bis auf den Grund geleert und erschöpft. Uebersättigung ist die Folge. Die Phantasie arbeitet nicht mehr, denn es bleibt ihr nichts zu erraten übrig, das Gefühl wird stumpf, erschlafft und verkehrt sich in sein Gegenteil. Schonzeiten und gelegentliches Abstandnehmen sind daher ein unbedingtes Erfordernis für die Aufrechterhaltung der Freundschaft. »So wie die Pausen ebenso gut zum musikalischen Teil gehören als die Noten, ebenso mag es auch in freundschaftlichen Verhältnissen nicht undienlich sein, wenn man eine Zeitlang sich mitzuteilen unterläßt.« (Goethe an Achim von Arnim. Weimar, den 22. Februar 1814.) Je inniger der Bund, um so größerer sachlicher Gehalt muß sich in ihm zusammendrängen, damit die Anteilnahme nicht ermattet. Von einer neuen Seite her wird nun begreiflich, daß Selbstentwicklung und stete Ausbildung der typischen Möglichkeiten unentbehrliche Grundlagen des Verhältnisses sind.

Auch allzugroße Aehnlichkeit der Wesensoberfläche (also Gleich-

heit der Vordergrundsneigungen, der Beschäftigungen) wirkt ermüdend und trennt oft mehr als sie verbindet. Vielleicht ist der Reiz des Andersseins in den äußeren Schichten notwendig, damit die Menschen ungehindert in den Tiefen zusammenstoßen und verweilen können.

Der Verlauf einer Freundschaft kann es mit sich bringen, daß, trotz aller Uebereinstimmung und Wärme des Gefühls, Befreiung von ihr für den einen der beiden Menschen zur sittlichen Notwendigkeit wird, dann nämlich, wenn die enge geistige Gemeinschaft mit dem andern zur Bedrohung der eigenen Selbständigkeit führt. Die Ausweitung der typischen Möglichkeiten zu grundsätzlichen Stellungnahmen und zum Weltbegreifen bedarf bei noch sich entwickelnden Menschen zarter, schonender Pflege. Die Anlagen sind vorhanden, um sich am Stoff zu sättigen, und ein geheimnisvoller Instinkt weist der Seele den Weg der Erfüllung. Dies allmähliche Wachstum vollzieht sich am besten unter dem wohltätigen Schutz des Dunkels, denn alles kommt darauf an, daß die Ausdehnung des Wesens auch tatsächlich eine Verwirklichung der eingeborenen Ansätze ist und nicht ein Erzeugnis von außerhalb der Seele gelegenen Keimen. Insoweit Freundschaft auf gegenseitiger verständnisvoller Anregung beruht, fördert sie auch die Icherweiterung. Geist, Triebe, Sinne jedes einzelnen kommen in schnelleren Umlauf und berühren an mehr Punkten das Mannigfaltige. Das Verhältnis wirkt in diesem Sinn, solange es im Gleichgewicht ist, beide Menschen nehmend und gebend nebeneinander wandeln. Ist aber der eine im Gegensatz zum andern schon bis zu einem gewissen Abschluß in der Entwicklung seiner Grundanlagen gediehen, so muß er unbewußt auch die Kraft der gewonnenen Selbstsicherheit ausüben, und der Zurückgebliebene unterliegt einem Einfluß, dem er nichts Gleiches entgegenzusetzen weiß. Den noch Tastenden demütigt diese Einwirkung, vergewaltigt und hemmt ihn auf Schritt und Tritt und Ressentiment bemächtigt sich seiner. Wider seinen bewußten Willen drängen sich Handlungen, Gedanken, Werturteile des Freundes immer wieder in seine Phantasie ein und überwuchern die eigenen Ansätze. Der Instinkt wird unsicher, die Seele gerät in Abhängigkeit, Ohnmachts- und Schwächegefühle sind die Folge. Dem Freund seinerseits bleibt nichts anderes übrig, als sich seiner Natur gemäß auszuwirken. Jedweder Versuch, das Verhältnis künstlich einzurenken, würde es nur noch mehr verfälschen. Entschlossener, zeitweiliger Bruch bringt die einzige Rettung.

Wir gelangen durch diese Betrachtung zu einer ergänzenden Einsicht in das Wesen der Freundschaft. Sie ist die auf vereinter Entwicklung der typischen Möglichkeiten beruhende Gesinnungs- und Idealgemeinschaft f r e i e r , u n a b h ä n g i g e r Menschen. Sich

gemeinsam entfalten, ohne sich aneinander zu verlieren, sich hinzugeben, um sich erweitert zu besitzen, zur Einheit zu verschmelzen und doch getrennt für sich bestehen zu bleiben: dies ist das Geheimnis des Bundes.

Von den typischen Phasen in dem Verlauf der Entwiklung eines jeden Freundschaftsverhältnisses wie von den verschiedenen Arten der Freundschaft wird noch besonders zu reden sein.

Notizen.

Immanuel Kants Werke. Gesamtausgabe in zehn Bänden und zwei Erläuterungsbänden. Herausgegeben in Gemeinschaft mit Hermann Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann von Ernst Cassirer. (Bisher erschienen Bd. I—VII.)

Die Vorzüge der vorliegenden Kantausgabe sind den früheren Ausgaben gegenüber zunächst äußere: eine prachtvolle, den Ansprüchen eines raffinierten Geschmackes Rechnung tragende Ausstattung, ausgezeichneter Druck und ein geringer Preis, der zu dem Gebotenen nicht im Verhältnis steht. Sie sind zweitens mehr innerlicher Art: sorgfältige Textrevision, Vermeidung früherer Druckfehler, Versehen und unnötiger Korrekturen, Angabe aller Lesarten und Aenderungen in einem besonderen Apparat, so daß die Ausgabe ohne Verunstaltung des Textes wissenschaftlich den Vergleich mit der besten bisherigen Ausgabe aushält. Sie sind drittens inhaltlicher Natur: ungedruckte Schriften werden veröffentlicht. Ich nenne da ein Manuskript Kants über Kästners Abhandlungen (Kantische Handschrift in Faksimile-Druck), ferner die auf Kantischen Manuskripten beruhende, eine Ergänzung zur Streitschrift gegen Eberhard bildende Schulzesche Rezension des zweiten Bandes von Eberhards Philosophischem Magazin (Bd. VI), vor allem aber die erste Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, welche bislang nur auszugsweise mit Auslassung wichtiger und interessanter Stellen unter dem nichtssagenden Titel »Ueber Philosophie überhaupt« veröffentlicht war (Bd. V).

Diese erste Einleitung ist nicht nur wichtig zum Verständnis der zweiten Einleitung, welche bekanntlich auf Fichte sehr stark gewirkt hat, wir haben hier in der Reduktion der ersten Fassung auf die zweite nicht nur ein bedeutsames Beispiel für die Arbeitsweise Kants, sondern die Einleitung ist wertvoll für das Eindringen in die Kritik der Urteilskraft und das Kantische System überhaupt und daher auch systematisch interessant.

Man versteht aus der ersten Einleitung deutlicher Ursprung und Form der Kritik der Urteilskraft. Die erste Einleitung ist zunächst propädeutisch, d. h. sie will nur einführen in das vorliegende Werk, die zweite ist sofort enzyklopädisch, d. h. sie will gleich die Eingliederung der Lehre in ein vorliegendes System vollziehen. Es geht aus der ersten Einleitung hervor, was durch die zweite bestätigt wird, daß nämlich die Kritik der Urteilskraft von Kant nie als ein Glied des systematischen Aufbaus, sondern nur als ein Glied der Kritik gedacht war. In den

»doktrinalen« Aufbau gehört außer der einleitenden formalen Logik nur die Metaphysik der Natur und der Sitten. Eine Aesthetik gehört nicht da hinein. »So kann es nicht eine Aesthetik des Gefühls als Wissenschaft geben« (Bd. V, S. 202). Die Kritik der Urteilskraft gehört dem kritischen, Kants Ansicht nach vorbereitenden Teil der Philosophie an; so bildet sie einen Teil der »Kritik der reinen Vernunft«. Nur aus dieser Einstellung ist die Kritik der Urteilskraft zu verstehen. Kant wollte in ihr keine Aesthetik als Glied eines Systems liefern. Die erste Einteilung, die zur Kritik der Urteilskraft führt, ist die der oberen Erkenntnisvermögen in Verstand, Urteilskraft, Vernunft, die zweite die Einteilung der Gesamtvermögen des menschlichen Gemüts in Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen.

Wenn also die zweite Einleitung den Gedanken der Vermittlung in den Mittelpunkt stellt — »Von der Kritik der Urteilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen«, »Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft« — so wird dieser Gedanke der Vermittlung, ebenso wie die Verkoppelung der ästhetischen Urteilskraft mit der teleologischen, welche rein systematisch betrachtet eine große Schwierigkeit enthält, aus der ersten Einleitung wesentlich verständlicher.

Die Veröffentlichung dieser Einleitung ist deshalb ein Verdienst, wie die Ausgabe selbst ein Verdienst und der Arbeit wert ist, die auf sie verwandt wurde. H.

Philosophische Kunstwissenschaft von Dr. Erich Bernheimer. Heidelberg 1913. Verlag von Carl Winter.

Ein ernsthaftes wissenschaftliches Buch, das nicht eigentlich der Philosophie gehört, aber doch in seiner Problemstellung für die Philosophie von Interesse ist. Es nennt sich Kunstwissenschaft und will keine Philosophie der Kunst oder Aesthetik bringen. Diese Kunstwissenschaft stellt sich die Aufgabe eines Kampfes gegen zwei Fronten, nämlich gegen den ästhetischen Dogmatismus und gegen den ästhetischen Nihilismus. Die Aufgabe der Aesthetik ist nach Auffassung des Vf. verfehlt, sofern sie darauf ausgeht, eine immer geltende Art der Kunstbetrachtung aufzuweisen. Eine solche läßt sich nicht für alle Zeiten und für alle Menschen feststellen, da die Betrachtungsweise nach den gegebenen Voraussetzungen wechselt und auch das Individuum selber dem Wechsel unterworfen ist.

Es gibt keine unbedingten allgemeingültigen Normen der Kunst, wohl aber bedingte Kunstnormen. Man kann lehren, wie der Künstler ein Werk gestalten muß, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen oder wie der Betrachter sich verhalten muß, um einen bestimmten Kunstgenuß zu erreichen. Hierfür lassen sich relativ gültige Regeln aufstellen. Wenn wir auch wissen, daß es kein Absolutes gibt, so läßt sich doch ein Relatives aufweisen, das unter bestimmten Bedingungen das relativ Beste ist. Dadurch entgehen wir jenem Historismus der Kunstauffassung, der behauptet, daß alles gleichberechtigt und der Wert etwas sei, worüber man nicht streiten könne.

Auf drei verschiedenen Wegen kann das Wesen der Kunst ergründet werden, nämlich entweder so, daß man vom Kunstwerk oder vom Künstler oder endlich von der Kunstwirkung ausgeht Die erste Problemstellung setzt sich ein unmögliches Ziel, wenn sie darauf ausgeht, als Wertwissenschaft den Wert des Kunstwerkes unabhängig von der Wirkung, die es auslöst, inhaltlich zu beschreiben und so Muster von Kunstwerken aufstellt, die für alle Zeiten gelten sollen und aus denen die Regeln des Kunstschaffens abzuleiten sind. Inhaltliche Wertwissenschaft kann man nur treiben, wenn man das Zustandekommen des Wertgefühls im Menschen berücksichtigt. Dieses Zustandekommen beschreibt aber die Psychologie. Somit bedarf jede Wertwissenschaft einer psychologischen Grundlegung. Von der Wertwissenschaft unterscheidet der Vf. jedoch ausdrücklich die Werttheorie, die die formale Methode der Wertung feststellt und als Wissenschaft von objektiven Relationen keine psychologische, sondern eine philosophische Disziplin ist.

Desgleichen ist eineAesthetik vom Künstler als dem Schaffenden größten Schwierigkeiten und einer Fülle von Täuschungsmöglichkeiten ausgesetzt. Denn zweifellos ist für Nichtkünstler der Schaffende sehr viel schwerer zu verstehen als der ästhetische Betrachter. Gewollt oder nicht gewollt, legen wir in den Künstler leicht etwas Fremdes hinein, und die Selbstzeugnisse des Schaffenden beruhen vielfach auf Täuschung. Schließlich schafft der Künstler doch auch für das Publikum, d. h. er will durch sein Werk Wirkung erzielen. Das führt uns aber wieder auf die psychologische Fragestellung: wie kann das Kunstwerk auf den betrachtenden Menschen wirken?

So geht Bernheimer von der Kunstwirkung aus und will den Zweck derKunst darin sehen, Genuß zu bereiten. Es gibt auch Nebenwirkungen der Kunst, wie Bildung und sittliche Förderung, aber der Genuß ist doch augenscheinlich der Zweck, um dessenwillen die Einrichtungen der Kunst bestehen.

Aus dieser ganzen Problemstellung ist es deutlich, daß der Vf. an der Kunst kein philosophisches Interesse nimmt. Seine Betrachtung ist seinstheoretisch, nicht werttheoretisch. Es kommt ihm auf die tatsächlichen Einwirkungen an, die wir von Kunstwerken erfahren, aus denen er dann auf generalisierendem Wege seine Normen der Kunstbetrachtung entwickelt. Es kommt ihm nicht auf den eigentümlichen ästhetischen Idealzustand an, in dem sich die künstlerische Betrachtung vollenden soll, wie ihn etwa Kant in der Kritik der Urteilskraft aufweist. Er forscht nicht nach dem Idealbegriff des Künstlers, sondern nach der Fülle des Schaffens und seiner Sondergestaltungsmöglichkeit, nicht nach dem Sinn der Kunst, sondern nach der Mannigfaltigkeit seiender Kunstwerke und der Art ihrer Wirkung.

Wenn somit dieses Buch die Philosophie der Kunst auch nicht unmittelbar bereichern kann, so vermag es ihr doch manche wertvolle Anregung zu geben, da Bernheimer mit inniger Anteilnahme und tiefem Ernst seinen Problemen nachgegangen ist, und wir müssen lebhaft beklagen, daß ihn ein früher Tod seinem Arbeitsfelde entrissen hat. Es

war wohl noch manches Gute und Wertvolle von ihm zu erwarten.

R. M.

Ein neues Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft. Wie schon früher einmal, so hat auch diesmal wieder Professor Dr. Carl Güttler von der Universität München der Kant-Gesellschaft in hochherziger Weise die Mittel zur Stellung einer neuen Preisaufgabe — es ist die achte Preisaufgabe der Kant Gesellschaft — zur Verfügung gestellt. Das ebenfalls von Professor Dr. Güttler formulierte Thema lautet: »Kritische Geschichte des Neukantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart.« Preisrichter sind die Herren Geheimer Hofrat Prof. Dr. Falckenberg in Erlangen, Prof. Dr. Theodor Elsenhans in Dresden und Prof. Dr. Max Frischeisen-Köhler in Halle. Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk. Doch kann unter Umständen die Gesamtsumme von 2500 Mk. einer einzigen, besonders wertvollen Arbeit zugewiesen werden. Die Erläuterungen und die Angabe über die Bedingungen für die Bearbeitung des Preisausschreibens versendet auf Wunsch unentgeltlich der stellv. Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48, an den sich die Interessenten wenden wollen.

Gesetzmäßigkeit im Kunstwerk.

Von

Georg Simmel (Straßburg).

Es ist dem Menschen nicht gegeben, aus der einfachen Wirklichkeit seiner Natur, aus seinen triebmäßig entfalteten Kräften heraus zu leben; zu schmal fühlt er die Basis seiner Existenz, zu dunkel und zufällig sein Verhältnis zur Welt, zu voll von Widersprüchen die Elemente des eigenen Innern. Er kann nicht ohne den Halt leben, den Gesetze, oberhalb und in dieser Wirklichkeit erschaut, ihm bieten. Gesetze in dem doppelten Sinn: daß sie der Wirklichkeit ihr Verhalten bestimmen, Naturgesetze, die eine innere Klammer der Elemente, eine Gewähr für Begreiflichkeit und Berechenbarkeit bedeuten und das unausweichliche Schema der Verläufe; und andere, die diesen Verläufen als Normen, als Gesolltes, wenn auch vielleicht niemals rein Verwirklichtes, gegenüberstehen; die einen die reale Notwendigkeit, die andern die ideale aussprechend. Auch das Kunstwerk, als ein Erzeugnis natürlicher Kräfte angesehen, steht uns unter jener Naturgesetzlichkeit alles Wirklichen. Aber nicht nur sie entspricht nicht dem eigentümlichen Gefühl von Notwendigkeit, mit der das Kunstwerk uns trifft. Sondern auch nicht ohne weiteres erschöpft die andere, die ideale, dieses Gefühl; so einfach es in seinem unmittelbaren Gefühltwerden ist — vor der Forderung des Begriffenwerdens zweigt es sich in Elemente auseinander, deren Eigenart, deren Verwebungen in sich, deren Verhältnis zu anderen großen Gestaltungen des Geistes ich zu deuten versuchen will.

Die ideale Notwendigkeit enthält das, was wir als die Idee, als die innerlich aufsteigende Vision des Künstlers vorzustellen pflegen, die das fertige Kunstwerk in größerer oder geringerer Vollkommenheit nach außen hin offenbart; oder auch eine Norm, die ihm unmittelbar gilt, wie es unabhängig von der Absicht des Künstlers dasteht, und an der wir seinen Wert wie seine Mängel messen; auf sie hin sagen wir: es ist so oder es ist nicht so, wie es seinem Problem nach sein

sollte. Hier nun zeigt sich ein höchst merkwürdiges Wesen des Kunstwerks, mit dem es sich von fast all den Gebilden unterscheidet, denen wir die Lösung einer Aufgabe, Erfüllung einer Norm, Verwirklichung eines Ideals abverlangen. An all diese nämlich — mit einer uns später wichtigen Ausnahme — tritt das Problem oder der Anspruch in irgendeinem Sinne von außen heran, als ein Allgemeines oder wenigstens Allgemeineres, dem durch dies besondere Werk oder Tun genügt werden soll. Die ganz prinzipielle Forderung der Heiligkeit schwebt über dem Menschen, der ihr nun durch seine personale Sittlichkeit, seine spezielle Religiosität mehr oder weniger genugtut; jede technische Aufgabe bezieht sich auf ein allgemein bezeichnetes Ergebnis, das auf vielerlei einzelne Arten gewonnen werden kann; jede Erkenntnis ist die Antwort auf eine Frage, die zuvor bestanden hat und sich an beliebig viele Individuen wendet, gleichviel ob eines von diesen die Antwort und in welchen besonderen Formen es sie findet. Dem Kunstwerk aber ist es eigen, daß es sich sein Problem selber stellt, daß dieses nur ihm selbst, wie es als schon fertiges dasteht, zu entnehmen ist — abgesehen natürlich von technischen Anforderungen innerhalb seiner, die vor ihm bestehen mögen, aber auch zu der eigentlichen Bedeutung des Werkes als Kunst erst hinzukommen. Es ist eine ganz irrige Uebertragung von den verstandesmäßig geleiteten Lebensbezirken her, wenn man das Problem des Kunstwerks als eine irgendwie allgemeine Frage oder Aufgabe ansieht, die nun von diesem einzelnen mit seiner Besonderheit, seinen Vorzügen und seinen Mängeln gelöst wird. Hat Shakespeare etwa mit Romeo und Julia das ideale Liebespaar zeichnen wollen, Giorgione mit der Dresdener Venus eine schöne Frau darstellen, Beethoven mit dem Schlußsatz der Neunten Symphonie den abstrakten Jubel ausdrücken? All diese vielmehr haben genau nur das gegeben und geben wollen, was in seiner individuellen Einzigkeit dasteht und wenn es etwa nicht ganz geworden wäre, was der Schöpfer wollte, so ist die unerfüllte Forderung nicht eine allgemeine, sondern die größere Vollkommenheit, Eigenheit, Vertiefung gerade dieser individuellen unvertretbaren Gestaltung. Nur eine nachträgliche Reflexion, viel mehr literarischen als künstlerischen Wesens, kann jene Allgemeinbegriffe darüber stellen und damit die Ursprünglichkeit und Selbstgenugsamkeit der künstlerischen Vision, ihr causa-sui-Sein, abschwächen; nur auf *deren* allmähliches Deutlichwerden, Sichgliedern, Durcharbeiten geht die innerlich schaffende Entwicklung, was ein ganz anderer Prozeß ist als der vom Allgemeinen zum Besonderen vorschreitende. Ja, deshalb eigentlich auch ein anderer als derjenige Weg von einem vorbestehenden Problem zur Lösung,

den der Gelehrte, der Techniker, der nach Zwecken handelnde Mensch geht. Nur die großen philosophischen Deutungen des Daseins sind sicher ihren Schöpfern als solche ungebrochene Anschauungen aufgestiegen, die dann erst, von der logischen Form ergriffen, in Frage und Antwort zerlegt wurden; hier liegt vielleicht der tiefste Unterschied des schöpferischen Denkers und Forschers von dem nur gelehrten Arbeiter.

Das Problem erwächst erst mit dem Kunstwerk selbst, für den Beschauer erst aus ihm, aus seiner unmittelbaren Anschauung heraus. So gehört das Kunstwerk zu jenem Typus seltener Darbietungen des Lebens, die für Befriedigung eines Bedürfnisses bestimmt sind, das sie selbst erst in dem Augenblick wecken, wo ihr Dasein es befriedigt. Die Wirklichkeit in uns und außer uns läßt uns ihren Drang, zur Kunst erlöst zu werden, erst zugleich mit irgendwelcher Vollbringung dieser Erlösung wissen. Ein ganz vollkommenes Seitenstück bietet vielleicht nur die Liebe und zwar merkwürdigerweise sowohl manchmal auf ihrer sinnlichsten wie auf ihrer vergeistigtsten Stufe. Wenn sie Erfüllung eines Sehnens ist, so fühlen wir dies erst in dem Momente der Erfüllung selbst — freilich nur in den erlesenen Fällen, mit denen sie zu den Dingen gehört, die man nicht ahnen kann, bevor man sie erlebt. Daß sie aber dennoch, wie das Kunstwerk, im Zeichen eines befriedigten Bedürfnisses, einer beantworteten Frage, einer erfüllten Forderung steht, das gibt beiden ihre Geschlossenheit, ihre Seligkeit an sich selbst. Alles, was einfaches Geschenk des Glücks ist, was nicht einen ideell vorbestehenden Rahmen ausfüllt, ist in die Vielheit des Geschehenden, bedingt und bedingend, verwebt. Erst wo Bedürfnis und Forderung die Gabe umschwebt und wo jene a u s d i e s e r s e l b s t uns zuwachsen, wo aus ihrer Wirklichkeit ihre Notwendigkeit kommt, schließt sie den Kreis in sich selbst, unbedürftig der Verknüpfung mit einem Außerhalb, nur sie den Durst in demselben Akte erregend, in dem nur sie ihn stillt und stillen kann.

Dies ist, wie ich schon andeutete eine sehr eigenartige Tatsache. Vor uns steht ein Gebilde, wie »vom Himmel gefallen«, die Absicht seines Schöpfers ist uns nicht mitgeteilt, wir bringen auch keine Idee oder Forderung mit, die sich gerade auf dieses bestimmte Werk bezöge und vor der es sich als befriedigendes oder ungenügendes zeigte. Vielmehr, vor dieser einfachen Wirklichkeit des Werkes, die uns nur sich selbst bietet und jedes Kriterium von außerhalb her ablehnt — und aus ihr allein entsteigt uns ein Anspruch daran, ein idealer Maßstab, der uns das Werk für gelungen oder mißlungen erklären läßt! Keine vorher gekannten, anerkannten Werte dürfen

prinzipiell dies bestimmen. An ganz Einzelnem mögen wir »Fehler« gegen allgemeine Regeln nachweisen — aber keineswegs müssen solche die Größe des Werkes als ganzen vernichten, von der sie vielmehr umgriffen und gleichsam aufgelöst werden können. Wie oft doch wirkte auf uns ein Kunstwerk überzeugend und beglückend, das selbst allen zentralen, sonst gültigen Normen, aller bisher unausweichlichen Gesetzlichkeit aufs krasseste widersprach! Gewiß ist dieses ideale, maßgebende Gebilde, von der Realität des Kunstwerks mit der Realität des aufnehmenden Geistes gezeugt, keine bestimmt gezeichnete, neben das Werk zu stellende, normierende Anschauung. Wir können und dürfen, wenn es uns unbefriedigt läßt, gar nicht sagen, wie positiv anders es nun hätte sein sollen; nur im Negationsgefühl, daß es so jedenfalls nicht recht ist, offenbart sich die wirksame Anwesenheit eines solchen Kriteriums. Viel entschiedener aber in dem Falle des vollen Genügens, des vollen Beseligtseins durch ein Kunstwerk. Hier empfinden wir, daß die Schuld an eine Idee voll bezahlt ist, ein Versprechen ganz eingelöst, das Gesetz erfüllt. Und dennoch muß dieses Ideal, Versprechen, Gesetz etwas anderes sein, als die Tatsächlichkeit des dastehenden Werkes selbst, die jetzt mit ihm freilich übereinstimmt, aber doch auch von ihm abweichen könnte, da sonst die Uebereinstimmung uns nicht beglückte, ja Voraussetzung und Material für jene überhaupt fehlte! Allerunterwertigste Werke freilich entfalten nicht einmal ein solches ideales Kriterium ihrer selbst und die Sprache bezeichnet sie deshalb zutreffend als »unter der Kritik« stehend. Hier offenbart sich die Schwierigkeit des allzu leicht Hingesagten, daß ein Gebilde »sich selbst Gesetz« wäre; nur aus letzten Entscheidungen heraus kann sie gelöst werden.

Ich glaube den Weg dahin von der praktisch-ethischen Grundfrage her zu finden. Fast alle Morallehren, zuhöchst die Kantische, stellen ein allgemeines Gesetz auf, das der Einzelne als Bedingung seines sittlichen Wertes und unabhängig von seiner besonderen Individualität zu erfüllen hätte. Das Motiv ist dabei, daß die Individualität als eine gegebene Wirklichkeit erscheint, aus der das Sollen, eine ideale, nach Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit nicht fragende Forderung, unmöglich stammen könne; indem sie über dem Wirklichen als dessen Norm stünde, müsse sie deshalb ein Ueberindividuelles, ein Allgemeines sein. Damit aber wird jenes fragliche Tun der Verflechtung, Kontinuität, Strömung des ganzen organischen Lebenszusammenhanges, der nur ein individueller sein kann, enthoben. Nur die isolierten Inhalte des Tuns lassen sich durch allgemeine Begriffe, gegen das Individuum gleichgültige

Gesetze erfassen. Nur ihrem abstrakten Begriffe nach ordnet sich die Tat einem allgemeinen Gesetze unter, aber als Welle einer einheitlichen fließenden Lebensganzheit kann sie ihr Gesolltwerden, ihre sittliche Bedeutung nicht daraus ziehen. Soll etwas meine Pflicht sein, so ist es eben m e i n e Pflicht; ihre Inhalte mögen noch so selbstlose oder religiöse, vernunftmäßige oder soziale sein, — nur wenn mein individuelles Leben sie als s e i n Sollen, als das was ihm als ganzem obliegt, aus sich entwickelt, können sie als sittlicher Anspruch von letzter Innerlichkeit gelten. Damit das aber möglich sei, muß jene verhängnisvolle Verbindung zerschnitten werden, an der die Moralphilosophie und vielfach, vielleicht davon abhängig, die Kunstphilosophie unbefangen und, wie mir scheint, nicht gerade auf Grund besonderer Blickschärfe festhält: daß alle Forderung, auf Verwirklichung von Werten gerichtet, sich oberhalb alles Individuellen, in die A l l g e m e i n h e i t eines Gesetzes zu stellen habe, da die Individualität eine bloße Tatsache sei, von der man sozusagen abwarten müsse, was sie darbiete. Dies aber scheint mir ein Grundirrtum. Vielmehr, über jeder besonderen menschlichen Existenz oder in ihr steht, wie mit unsichtbaren Linien vorgezeichnet, ein Ideal ihrer, ein So-Sein-Sollen. Die Norm, deren Befolgung ihr sittlichen Rang erwirbt und, auch unbefolgt, allein erwerben würde, ist mit ihrer Beschaffenheit genau so gegeben, wie ihr tatsächliches Leben gegeben ist. Nur die einheitliche individuelle Ganzheit meines Lebens kann bestimmen, wie ich mich zu verhalten habe. Das Entscheidende ist hier, daß der Mensch wie er ist, zugleich das Gesetz enthält, wie er sein soll, daß sein Leben allenthalben von einem idealen und fordernden Bilde seiner selbst begleitet wird, das aus seinem individuellen Wesen genau so entspringt, genau so dadurch bestimmt wird, wie die vielleicht davon ganz abweichende Wirklichkeit dieses Lebens. Jede tiefere Moral beurteilt nur und immer den ganzen Menschen insoweit er die Tat vollbracht hat, nicht die Tat als allgemeinen Begriff, insofern sie von diesem, im übrigen gleichgültigen Menschen vollbracht ist. Wenn wir einen Menschen ansehen, so wissen wir nicht nur wie er ist, sondern zugleich wie er seinem Wesensgesetz nach sein sollte — freilich dunkel, fragmentarisch, irrend genug, aber irgendwie sehen wir es und sind sicher, daß ein göttliches Auge seine Individualität in beiden Formen lückenlos erblicken würde. Darum, daß die sittliche Gesetzmäßigkeit für uns ein i n d i v i d u e l l e s G e s e t z bedeutet, steht sie nicht weniger streng und souverän, als ein allgemeines und äußeres Gesetz es könnte, über der Wirklichkeit des individuellen Subjekts, deren Werte und Mängel sich an jenem messen.

Hierin sehe ich eine geistige Form von der ungeheuersten Bedeutung für das gegebene und das zu gestaltende Bild der Menschen und der menschlichen Dinge. Ueber der Wirklichkeit des Menschen, seines Tuns, seines Werkes, schwebt, wie aus der gleichen Wurzel in überragendere Höhe getrieben, das Bild dessen, was all dieses sein soll; ein Gesetz, durch Befolgtheit oder Nicht-Befolgtheit nicht in seiner Verbindlichkeit betroffen, wird der tatsächlichen Erscheinung nicht nur von außen, einem wie idealen und vergeistigten Außen auch immer, auferlegt, sondern ersteht als eine Funktion ihres gelebten Lebens selbst. Sehen wir nun, daß das Kunstwerk, jede Normierung durch eine vorbestehende dogmatische Regel ablehnend, seine Freiheit gegen jede Forderung außerhalb seines eigenen Wollens behauptend, sich dennoch einer idealen Notwendigkeit gegenübersieht: so zu sein und so nicht zu sein — so hat die ethische Analogie dieses Rätsel vielleicht nicht gelöst, aber doch als einem durchgehenden Typus unseres geistigen Verhaltens zugehörig erkannt, der in seiner Tiefe überhaupt nicht durchleuchtet, sondern nur als eine letzte Tatsache anerkannt werden kann. Diese Beurteilung vollzieht der Beschauer nicht etwa als subjektives Gefallen oder Mißfallen; obgleich mit diesem oft gemischt, hat sie doch den ganz anderen Ton: von einer objektiven Norm, einem als Gesetz wirkenden Ideal der Sache selbst her, so schwankend, unbewußt, unbeweisbar sie auch sein mag. Wie dies der Gegensatz zwischen aller politisch-juristischen Gesetzgebung und der sittlichen ist: daß jene etwas Allgemeines und Aeußerliches von den Menschen fordert, diese aber — ihn selbst, wie er als der gesollte, ideelle, über seine Wirklichkeit, und nur über *seine*, hinauswächst, so scheidet dies auch alle im weitesten Sinne technischen Ansprüche an das Kunstwerk von den nur rein künstlerischen: wo immer eine Normierung, die ihren Ursprung und ihre Legitimation außerhalb eben dieses Kunstwerks hat, daran herangebracht wird, ist sie schließlich technischer Natur oder überhaupt außerkünstlerischer: literarischer, ethischer, religiöser Art; das wirklich nur künstlerische Kriterium ist ein *individuelles Gesetz*, das aus der Kunstleistung selbst aufsteigt und als ausschließlich ihr eigene ideale Notwendigkeit sie zu beurteilen dient. Der Anspruch der Kunst als solcher: nur aus sich selbst, als Kunst, nicht von einem Außerhalb her, verstanden und beurteilt zu werden, kanalisiert sich hier auf das einzelne Kunstwerk hin.

In dieser Notwendigkeit aber liegt ein weiteres Problem verborgen. Welchen Sinn kann es eigentlich haben, daß nach einem künstlerischen Gesetz ein Werk »anders« hätte sein sollen, als es

tatsächlich ist, daß es eine andere Notwendigkeit als die seiner Wirklichkeit hat? Der Sprachgebrauch führt uns allzuleicht darüber hinweg, daß ein verändertes Gebilde ja gar nicht als »dasselbe«, das nur »anders geworden« wäre, dasteht, sondern ein anderes. Schneide ich von einem Dreieck eine Spitze durch eine Gerade ab, so sehe ich ein Viereck, aber nicht ein Dreieck, das verändert wäre, färbe ich einen weißen Gegenstand schwarz, so ist nicht ein veränderter weißer, sondern ein schwarzer Gegenstand da — die Substanz aber, die unter diesem Farbwechsel beharrt, ist überhaupt nicht geändert, sondern einfach identisch geblieben. Dies gilt für alles Unorganische. Seine Phasen sind entweder schlechthin gleich oder schlechthin nicht gleich, und wo es aus mehreren Elementen besteht, bedeutet Veränderung nicht, daß ein Kern zwar beharrt, aber doch »sich« geändert hätte, sondern die volle Identität gewisser Elemente und die volle Ungleichheit anderer. Nur die organischen Wesen verhalten sich nicht so. Das Lebendige ist das Gebilde, das »anders« sein könnte und in dem doch »derselbe« Träger, dasselbe Ich lebt. Darum ist es — von dem letzten ethisch-metaphysischen Kriterium her, jenseits des praktischen Phänomens — ganz sinnlos, von der einzelnen, ihrem Inhalt nach für sich betrachteten Tat, sittlich zu verlangen, daß sie »anders« hätte geschehen sollen; dann wäre es eben eine andere und nicht dieselbe, die doch anders wäre. Nur wenn wir sie nicht mehr als isolierte und deshalb dem mechanischen Gesichtspunkt unterstehende ansehen, vielmehr als Pulsschlag der einheitlichen kontinuierlichen Lebensströmung, kann man so sprechen. Denn dann hieße es, daß der ganze Mensch ein anderer sein sollte — und das kann er und eben nur e r, ohne seine Identität mit sich selbst zu verlieren, und dann wäre freilich nicht die eine, sondern die andere Tat vollbracht worden, und da in beiden der ganze Mensch lebt, wäre nun der Ausdruck, die Tat hätte anders sein sollen, gerechtfertigt. Und wiederum ist es die Analogie mit diesem Wesen des Lebendigen, die uns die Schwierigkeit dem Kunstwerk gegenüber, daß es gemäß seinem idealen Gesetz »anders« sein sollte, auflösen hilft. Dem ganz schlechten leblosen Kunstwerk gegenüber fordern wir das nicht. Wir verwerfen es ganz und gar, ihm ist durch Aenderung nicht aufzuhelfen. Wo aber ein Werk, durch wieviele Mängel auch immer hindurch, von einem wirklichen Leben durchseelt ist, da entsteigt ihm, gerade wie der Gegebenheit eines Menschen selbst, jenes eigentümliche ideale Gebilde, aus dem Unbewußten heraus wirksam: das Gesetz eben dieses individuellen Werkes, das uns von diesem, sobald es ein vollendetes ist, sagen läßt, es hätte seine Idee voll realisiert; und in andern Fällen, es sei nicht ganz das, was es zu werden bestimmt sei. Hier

besteht dieser Begriff des Anders-Seins, Anders-Gewünscht-Werdens zurechte, als die nur an organischen Gebilden erlebbare Einheit von Gleichheit und Ungleichheit; denn mit jener Idee des Werkes beharrt in ihm ein Identisches und doch Variables; dieses Gleichnis des Lebendigen hebt den Widerspruch auf, daß etwas ein anderes sei und sein soll und doch dasselbe ist. Die geheimnisvolle Fähigkeit des Organismus, in der Veränderung zu beharren, überträgt sich auf das Werk des Menschen und am vollkommensten auf das Kunstwerk, weil dies seine Lebendigkeit am vollkommensten in sich aufnimmt, und gibt diesem Recht und Pflicht, die ideale Gesetzmäßigkeit über sich zu entfalten und sich ihrer Norm unterzuordnen.

Wie nun verhält sich diese Gesetzmäßigkeit zu der anderen, die dem Kunstwerk als Wirklichkeit aus den Zusammenhängen der wirklichen Welt, durch Naturgesetze geleitet, zukommt? Das so Notwendige bezeichneten frühere Jahrhunderte als das Zufällige. Denn seine Notwendigkeit heißt: Abhängig-sein von einer gegebenen Bedingung, an die es nach einem bestimmten Gesetz von Ursache und Wirkung geknüpft ist. Wo diese Bedingung nicht gegeben ist, tritt auch ihr Erfolg nicht ein, dieser ist also nicht unbedingt notwendig, nicht aus sich selbst, sondern aus etwas anderem, das da sein oder nicht da sein kann; im Letzten also ist er zufällig. Dies ist die natürliche, nur relative Notwendigkeit jedes Stückes Wirklichkeit, auch des Kunstwerks — aber eben doch nur insoweit es als Naturgegebenheit, in der räumlichen und dynamischen Verflechtung alles Daseins, angesehen wird. Sein Wesenssinn als Kunstwerk wird davon nicht angerührt; denn dieser, als bloßer Anschauungsinhalt, ist ein geistiges Gebilde, ist dasjenige an dem Stück Marmor oder der farbigen Leinwand, was im Gedächtnis der Menschen weiterbestehen kann, auch wenn seine physische Wirklichkeit längst zerstört ist (es kann vergessen werden, aber nicht vernichtet) — damit beweisend, daß auch, solange diese Wirklichkeit besteht, eben das untastbar, aber auch unantastbar Geistige an ihm das Kunstwerk als solches ausmacht, nicht aber das, was entstehen und vergehen kann. Nur über diesem letzteren aber steht das Naturgesetz, von dem das Kunstwerk also nicht berührt wird. Nun hat man aber in den Zeiten der theologischen Spekulation über jene kausale Notwendigkeit hinaus, die also im Grunde eine zufällige ist, eine andere, eine absolute Art des Notwendigseins gesucht, da mindestens dem göttlichen Wesen eine solche zukomme. Und man fand sie in der Formulierung: die Existenz Gottes sei deshalb notwendig, weil seine Nicht-Existenz einen Widerspruch gegen seinen eigenen Begriff bedeuten würde; man könne ihn nur als das allervoll-

kommenste, gleichsam alles Dasein in sich bergende Wesen denken. Nun aber sei ein existierendes Wesen doch vollkommener, enthalte mehr Realität in sich, als ein nicht existierendes. Gott müsse also aus logischer, begrifflicher Notwendigkeit heraus existieren, wie man etwa einen Gegenstand, den man als einen körperlichen denke, nicht als unräumlich vorstellen könne, ohne einen unausdenkbaren Widerspruch zu begehen. Lassen wir nun die Triftigkeit dieses »Beweises für die Existenz Gottes« dahingestellt, so zeichnet er jedenfalls die Form vor, in der sich eine nicht kausale Notwendigkeit auch des Kunstwerks darstellt. Seine Existenz freilich ist nur so relativ notwendig, wie die aller physischen Dinge unter Naturgesetzen, aber sein So-Sein ist nach seiner aus ihm selbst herausfühlbaren Idee, seinem Problem, seiner Norm, wie wir sahen, notwendig, nicht äußerlich, auf etwas anderes hin, wie alles kausal bestimmte Physische, sondern von innen her, durch sich selbst. Es liegt in seinem eigenen Begriff, daß es — seine Vollendung vorausgesetzt — gerade so sein muß, — wie es in jenem Begriff Gottes liegt, daß er existieren muß. Und dies Gefühl, daß es nur von sich selbst, nur von seinem selbstgestellten Problem abhängig ist, oder: daß aus ihm selbst das Problem hervorleuchtet, infolgedessen es, wenn es einmal da ist, eben nur so, eben nur diese Lösung sein soll oder kann — das erfassen wir als seine Notwendigkeit, d. h. als seine Unabhängigkeit von allem, was nicht es selbst ist.

Alles dies gilt ersichtlich nur in dem Maße, in dem es sein Problem, das für uns aus ihm selbst aufsteigt und sich gewissermaßen vor das Werk selbst stellt, auch wirklich gelöst hat. Sobald das angedeutete Verhältnis eintritt: daß zwar sein Problem aus ihm fühlbar, dieses aber nicht nach allen Seiten hin mit ihm gelöst ist, Problem und Werk also irgendwie auseinanderfallen — so fehlt die volle Notwendigkeit, und es ist, nach diesen inadäquaten Seiten hin, zufällig. Denn nun sind diese Seiten nicht aus ihm selbst, wie es in der Form des Problems vorbesteht, sondern aus irgendwelchen anderen Wurzeln oder Motiven erwachsen. Als Realitäten oder psychologisch bleiben sie naturgesetzlich notwendig, künstlerisch sind sie es nicht mehr, weil das Kunstwerk, insoweit sie an ihm bestehen, nicht causa sui ist. —

Angesichts der Möglichkeit, daß dem Problem oder der Idee des Kunstwerks seine verschiedenen Teile oder Seiten in verschiedenem, oft ganz entgegengesetztem Maße entsprechen, müssen wir uns jene als eine Einheit denken, der das wirkliche Kunstwerk mit einer Vielheit von Faktoren gegenübersteht. Diese Vielheit seiner Wirklichkeit von Farben, Tönen, Worten, Formen muß also für sich in einer bestimmten Weise organisiert sein, um jene Einheit

zum Ausdruck zu bringen, d. h. also, um die Notwendigkeit, wie sie ideellerweise aus dem Verhältnis der Elemente quillt, auch anschaulich, unmittelbar fühlbar zu machen. An der Mannigfaltigkeit der Teile, in die das Kunstwerk ausgedehnt ist, realisiert sich die Notwendigkeit als Gesetzmäßigkeit, die einer dem andern auferlegt. Wir empfinden, daß, wenn der eine Teil einmal in seiner bestimmten Weise gesetzt ist, der andere gleichfalls nur in einer bestimmten Weise und keiner andern dastehn dürfte. Dazu bedarf es eben gewisser, diese Relation normierender Gesetze, etwa: Gleichheit und Symmetrie der Teile, Entgegengesetztheit und gegenseitige Ergänzung, durchgängiger Rhythmus, Spannung und Lösung, Steigerung und Senkung, Einheit des Größenmaßes, Beharren oder angemessener Wechsel der Stimmung — kurz alle möglichen psychologischen und sachlichen Verbindungsnormen, die an die eine Teilgestaltung die Erwartung einer anderen knüpfen, werden hier wirksam werden. Es gehört dazu freilich der irgendwie gewonnene oder antizipierte Eindruck des Ganzen; ist dieser aber einmal da, so können wir das Verhältnis irgend eines zuerst ins Auge gefaßten Teiles zu einem anderen nur so ausdrücken, daß dieser zweite notwendig so und so ist, weil der erste tatsächlich so und so ist. Nun aber ist es das Wesen des Kunstwerks, daß dies ein wechselseitiges Verhältnis ist, d. h. daß das vorher abgeleitete Notwendige, jetzt als das primäre angeschaut wird, welches seinerseits das vorher nur Tatsächliche zum Notwendigen macht. Dies gilt nicht nur für die Künste der Anschauung. Auch das zweite Reimwort fordert das erste, wie das erste das zweite forderte, die späteren Töne der Melodie die früheren genau so wie umgekehrt. Da nun jedes beliebige Element des Kunstwerks als das erste, und ebenso jedes als das zweite, von jenem gesetzmäßig geforderte, angesehen werden kann, so hat dadurch das Ganze den Charakter der Notwendigkeit. Dies ist, was man den inneren Rahmen des Kunstwerks nennen könnte. Es ist die andere mögliche Form von Notwendigkeit, die dem Werke durch kein äußeres Gesetz, sondern ausschließlich aus ihm selber heraus auferlegt ist. Aus der Verschlingung beider erwächst uns dem großen Kunstwerk gegenüber das Gefühl, der Zufälligkeit des Lebens entronnen und in einem Reiche der Gesetzmäßigkeit zu sein — in einem, das zugleich das Reich der Freiheit ist. Denn wenn, wie ich zuerst sagte, es uns nicht gegeben ist, gleichsam im leeren Raum festen Fuß zu fassen, sondern unsere Realität durch jene ideelle Notwendigkeit, die wir Gesetz nennen, ihre Elemente verklammern und ihrer rastlosen Flutung die Sicherheit, daß es so richtig ist, gewinnen muß — so wird diese

Notwendigkeit zur Freiheit, wenn das Gesetz über uns und das Gesetz in uns nicht ein fremd Hergekommenes ist, sondern der Sinn, den es diesem Dasein gibt, schon von vornherein in diesem Dasein lebt — als wären das Problem unserer Existenz und seine mehr oder weniger vollkommene Lösung doch nur von zwei verschiedenen Distanzen her aufgenommene Bilder eines und desselben Inhalts. Und an diesem höchst erreichten Punkte darf man den Gedanken wagen, daß unsere Wirklichkeit und unser Gesetz — in dessen beiden Formen: des Ideals und der notwendigen Wechselwirkung unserer Elemente — nur zwei verschiedene Ausdrücke, ein zweifaches Sich-Ausleben einer tieferen Einheit sind, die wir unser W e s e n nennen mögen; als wären dies die beiden Gestalten, in denen ein Tiefstes, unmittelbar nicht Auszusagendes uns bewußt wird, nicht getroffen von der Spaltung in das, was wir sind und das, was wir sein sollen, in die gegebene Summe unserer Lebenselemente und die Einheit, zu der das Gesetz ihrer Wechselwirkung sie verwebt. Vielleicht ist das Erschütterndste am Kunstwerk, daß wir an ihm ein Symbol dieses letzten Geheimnisses unser selbst besitzen: ein objektives Gebilde, dessen Wirklichkeit Idee und Gesetz, — dessen Idee und Gesetz Wirklichkeit ist, und, weil es vom Menschen selbst geschaffen ist, ein Pfand dafür, daß jenes beides, Spaltung zugleich und Sicherung gegen die Spaltung, ein Auseinanderzweigen aus unserer wortlosen Wesenstiefe ist.

Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ [1]).

Von

Paul Natorp (Marburg).

Eine Auseinandersetzung mit Husserls Standpunkt der »Phänomenologie« ist für jeden in den Grundfragen der Philosophie Vorwärtsstrebenden eine Notwendigkeit; sie ist es doppelt für den, der sich in einer Reihe fundamentaler Voraussetzungen von Anfang an mit ihm auf gleicher Linie findet. Darum mußte schon das erste Buch meiner »Allgemeinen Psychologie« (1912) in der kritischen Uebersicht über nächstverwandte grundsätzliche Aufstellungen anderer inbetreff der dort behandelten Prinzipienfragen der Psychologie eine eigene Erörterung E. Husserl widmen (das. S. 280—290). Dabei konnte, außer den »Logischen Untersuchungen«, auch schon die Programmabhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft« (Logos I, S. 289 ff.) berücksichtigt werden. Nachdem nun aber in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« (»Jahrbuch f. Philos. u. phänomenol. Forschung«, Bd. I, auch sep., Halle, M. Niemeyer, 1913) eine neue, grundlegende Darstellung der Prinzipien der Phänomenologie vorliegt, muß es mir naheliegen, die dort geäußerte Kritik auch an dieser neuen Darlegung zu erproben und mit Rücksicht auf sie zu ergänzen. Die Frage lautet für mich: Wie verhält sich Husserls Phänomenologie zu meiner Allgemeinen Psychologie — seine Methode der »phänomenologischen Reduktion« zu meiner Methode der »Rekonstruktion«? Welche letzten Voraussetzungen sind uns beiden gemein, und wieweit gelangen wir von den gleichen Voraussetzungen auch zu gleichen Konsequenzen, welches dagegen ist der Punkt, wo unsere Wege sich scheiden? Un-

1) Diese Kritik ist bereits vor fünf Jahren in der Zeitschrift »Die Geisteswissenschaften« (I, S. 420 und 448) erschienen, aber, da diese Zeitschrift bald darauf einging, offenbar von den meisten übersehen worden. Sie erscheint deshalb hier von neuem.

sere Kritik betrifft zunächst den ersten Abschnitt der Husserlschen Abhandlung: »Wesen und Wesenserkenntnis«, an dem gerade neben der klaren Uebereinstimmung unserer letzten Absicht die fundamentale Differenz zwischen unserer grundsätzlichen Stellung besonders deutlich zutage tritt.

Die »Phänomenologie« fordert eine völlig neue »Einstellung« des Denkens. Diese beruht auf einer doppelten »Reduktion«: 1. vom singulären, individuell erfahrenen, räumlich-zeitlich bestimmten Faktum zum notwendig-allgemeinen Eidos (»Wesen«, auch »Essenz«); in alter Terminologie: zum A-priori, rein im objektiven Sinne des logisch Früheren, der Voraussetzung, des Prinzips; 2. vom »Realen«, d. h. in die Weltkonstruktion auf einzig bestimmte Art Eingefügten, zum Irrealen, eigentlich Vor- und Ueberrealen: zum reinen Bewußtsein.

Diese beiden Grundmerkmale des reinen »Phänomens« treffen genau zu auf das reine Bewußtsein oder das letzte Subjektive, welches die »Allgemeine Psychologie« sucht: es liegt diesseits aller Objektivierung, sei es zum Naturwirklichen oder zu irgendeinem in der Wirklichkeit sich darstellenden, praktischen oder künstlerischen oder sonstigen Gegenstande; und es streift — was nur die letzte Konsequenz eben dieser Forderung ist — auch den Charakter des bloß Faktischen gänzlich ab. Ich hatte das letztere früher weniger klar gesehen, obgleich die entscheidende Prämisse dazu: die Ausschließung der Zeitbestimmtheit vom reinen Bewußtsein, schon in der »Einleitung in die Psychologie« (1888) ausgesprochen war; in der »Allgemeinen Psychologie« jedenfalls ist diese letzte Konsequenz ausdrücklich gezogen (z. B. S. 29, 32, 58 f., 228 f., bes. aber Kap. X, §§ 10—15, S. 250 ff.). Die doppelte Aufgabe, die ich der Allgemeinen Psychologie stelle, ist die 1. einer allgemeinen (in Husserls Sprache: eidetischen) Beschreibung des Bewußtseinsbestandes, seiner Art nach, was ich auch »Phänomenologie« des Bewußtseins nenne; 2. die einer »Distinktion der Erlebniseinheiten«, welche gegenüber der »ontischen« die »genetische« Seite der reinen Bewußtseinslehre vertritt, aber nicht die Genesis in einer schon vorausgesetzten Zeit betrifft, sondern die Zeitform des Erlebens selbst und damit alle Möglichkeiten zeitlicher Disposition von Erlebnissen, als Diskretion, von der ursprünglichen Kontinuität des Bewußtseins aus erst begründen soll. Sie führt damit erst hinüber zur Psychologie als reiner Tatsachenwissenschaft, zu der sie die allgemeine Prinzipienlehre, die Kategorienlehre darstellt; welche selbst dagegen nicht mehr Philosophie ist, sondern

ganz in die Reihe der empirischen Wissenschaften zurücktritt. Eine dem sehr ähnliche Stellung nimmt aber auch Husserls Phänomenologie zur Psychologie als reiner Tatsachenforschung ein (S. 2, 5, 34 u. ö.). Nur in kurzer Andeutung (§ 62, Anm.) wird geredet von einer »phänomenologischen Tatsachenwissenschaft«, welche, wenigstens einem Hauptteil nach, die durch die eidetische Phänomenologie ermöglichte »phänomenologische Umwendung der gewöhnlichen Tatsachenwissenschaften« sein soll. An einer anderen Stelle (S. 103) wird von einer eigentümlichen Realisierung des an sich überrealen, vorrealen, absoluten Bewußtseins gesprochen, durch die es erst zum menschlichen, tierischen usw. wird, nämlich kraft der Erfahrungsbeziehung zum organischen Körper. Damit entsteht erst die eigentümlich »psychologische« Einstellung. Jedenfalls stehen sich hier unsere Auffassungen sachlich sehr nahe; es bleibt fast nur der terminologische Unterschied, daß ich gerade die reine Bewußtseinslehre »Psychologie« — aber allgemeine, reine Psychologie nenne, weil doch nur sie den Logos der Psyche gibt, während die andere, die Psyche in Physis gleichsam übersetzende Betrachtungsweise vielmehr Psycho-physik heißen sollte; Husserl dagegen nach dem Herkommen unter »Psychologie« nur diese naturalistische versteht, für die reine Bewußtseinslehre die unterscheidende Benennung »Phänomenologie« einführt.

Stimmen wir somit jedenfalls in der Forderung einer grundlegenden reinen Bewußtseinslehre überein, so kommt es weiter auf den genauen Sinn dieser Reinheit an. In schroffer Antithese stehen sich bei Husserl gegenüber: die Tatsachen und die Wesen. »Aus Tatsachen folgen immer nur Tatsachen« (S. 18). Auch allgemeine Tatsachenurteile (Kausalsätze) sind als solche nicht Wesensurteile (§ 2 u. 6). Doch schließt jede Tatsachenerkenntnis Wesenserkenntnis ein, ist von ihr abhängig, hat sie logisch zur Voraussetzung (§ 2 u. 8); was dagegen umgekehrt keineswegs gilt (§ 7). Setzung im Wesen kann zwar in Erfahrung oder Phantasie (§ 4) sich exemplifizieren, aber impliziert an sich nichts von Setzung in individuellem Dasein, enthält keinerlei Behauptung über Tatsachen (§ 4); dagegen gilt sie notwendig (wesensnotwendig) für die Tatsachen, auf die sie Anwendung leidet; wie Mathematik für Naturwissenschaft. Die Phänomenologie enthält daher die theoretischen Fundamente auch für alle Tatsachenwissenschaften, die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände überhaupt (§ 8 u. 9); sie nennt sich darum auch »transzendental«.

Das ist bis soweit nur grundsätzliche Klarstellung des Sinnes des A-priori. Darin ist Husserl überall sicher. Durchaus

triftig weist er den Empirismus zurück, der Prinzipien, welche selbst von tatsächlichen Feststellungen nicht abhängen, nicht anerkennen will und dabei doch fortwährend genötigt wird, auf Voraussetzungen zu fußen, die unmöglich durch Erfahrung zu begründen wären (§ 20 u. 25). Solche sucht man dann als Abstraktionsprodukte aus Erfahrungen zu deuten; wobei (für die Mathematik) auch Phantasieexperimente zu induktiven Beweisen herhalten müssen, die doch jeder Naturforscher in seinem Bereich als Beweisinstanz unbedingt zurückweisen würde. Aber mathematische Axiome z. B. enthalten nicht die leiseste Mitsetzung von Erfahrungstatsachen, könnten also durch solche auch nicht begründet werden (§ 25. Kant sagt von der reinen Denksetzung: sie abstrahiert, aber wird nicht abstrahiert vom Sinnlichen, Diss. 1770, § 6).

Ist somit Wesenserkenntnis nicht durch Erfahrung zu begründen, was ist die Grundlage ihrer Gewißheit?

Hierauf antwortet Husserl, streng nach Descartes, durch Intuition und Deduktion. Wesenserkenntnis wird begründet, erstens und hauptsächlich: durch Intuition; ein unmittelbares Sehen, Anschauen, »Sichtigsein« (§ 3), »Wesenserschauung«, ein »Erfassen« in unmittelbarer Einsicht. Dazu kommt als zweites: mittelbare Einsicht durch apodiktischen Beweis, nach dem Vorbild der Mathematik (§ 7). Alles, was die Phänomenologie aufstellt, tritt mit dem Anspruch auf, zuletzt in »Anschauung« direkt gegeben zu sein (§ 18), ohne jede hypothetische oder interpretierende Auslegung oder Hineindeutung. »Prinzip aller Prinzipien« ist, daß »jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis« (§ 24) oder, noch näher an Descartes anklingend (§ 78): daß »vollkommene Klarheit das Maß aller Wahrheit« ist. Der Empirismus hat ganz recht: Sehen entscheidet; aber es gibt nicht nur ein Sehen: das in der Erfahrung (§ 19, vgl. 24); die Phänomenologie substituiert dafür als das Allgemeinere: »Anschauung« überhaupt; sie fußt auf aller Art Anschauung. Jedes urteilende Einsehen fällt unter den Begriff »gebender Intuition«, ist Sache einer »Evidenz«, die nicht ein bloßes Gefühl, sondern eine Art des Sehens ist (§ 21). Es gibt ein reines Anschauen als eine »Gegebenheitsart, in der Wesen als Gegenstände originär gegeben sind ganz wie in der erfahrenden Anschauung individuelle Realitäten« (§ 21). Z. B. daß $a + 1 = 1 + a$, ist Gegebenheit eidetischer Intuition, aber nicht Ausdruck einer Erfahrungstatsache (§ 20). Versteht man unter dem »Positiven« das originär zu Erfas-

sende, so ist der Standpunkt der Phänomenologie der echte Positivismus (§ 20, S. 38).

Hier ist nun der erste Punkt, wo uns Bedenken aufsteigen; und nach dem außerordentlichen Gewicht, welches auf dieses »Prinzip aller Prinzipien« bei Husserl gelegt wird, mag es scheinen als ob hier eine Kluft in den allerfundamentalsten Voraussetzungen sich auftue, die unüberbrückbar sei.

Indessen fällt sogleich auf, daß doch nicht schlechthin von Gegebensein, sondern von einem originär gebenden Akt oder Bewußtsein gesprochen wird (§ 23); von gebender Anschauung, Intuition usw. Ist das etwa nur eine unwillkürlich entschlüpfende Abwandlung des Ausdrucks, oder ist vielleicht die Einsicht erreicht, daß es kein Gegebenes im Sinne bloßer Rezeptivität gibt, daß vielmehr das »Geben« selbst einen ganz eigentlichen »Akt« — den Grundakt der Erkenntnis, den Akt des Setzens — bedeuten muß?

Der Ausdruck »Anschauung«, »Intuition« weist ja wie mit Fingern auf Plato zurück, der, wie nach ihm das ganze Heer der Rationalisten, von einer »Schau«, einem reinen Erschauen des rein »Seienden« spricht. Im »Eidos«, in der »Idee« liegt auch der Hinweis auf eine »Art Sehen«; so auch in unserm Wort »Einsicht«; daneben ist kaum minder geläufig (auch schon seit Plato) die andere sinnliche Analogie des Greifens, Ergreifens, Erfassens (man denke an Descartes's percipere, perceptio), so in »Begreifen«, »Begriff« (conceptus) usw. Ist das aber wirklich, zwar dem Objekte, aber nicht der Art nach verschieden vom sinnlichen Empfinden, sei es des Gesichts- oder Tastsinnes — d. h. von einem lediglich passiven Entgegennehmen? Oder wollte es vielmehr gerade im Gegensatz dazu einen reinen Aktcharakter denkender Erkenntnis bedeuten?

Wenn offenbar das letztere: worin liegt gleichwohl die Analogie mit dem sinnlichen Sehen oder Greifen? Doch wohl darin, daß, was man sieht oder greift, jedenfalls ist. Was gesehen werden soll, muß da, muß vor Augen, was gegriffen, muß, wie unsere Sprache gut sagt, „vorhanden« sein.

Aber auch voraus da? Das ist es, worauf es hier ankommt. Es gibt eine ursprüngliche Erwerbung (sagt Kant) dessen, was zuvor noch gar nicht da war, also auch noch keiner Sache angehört hat. Ist das der Sinn des »gebenden« Aktes der »Wesenserkenntnis«, so ist ein solches »Geben« so wenig anstößig wie bei Kant jenes »Geben«, das er erklärt als:

in der Anschauung darstellen, und auf Erfahrung (wirkliche oder mögliche) beziehen (Kr. d. r. V.[2], S. 195).

Aber die Rede von *actio* und *passio* bedarf sehr der Klärung. Was ist denn schließlich der Anstoß, den man am »Gegebenen« nimmt? Warum hat Plato selbst, der so sinnlich lebendig, besonders in seinen mythischen Einkleidungen, die geistige »Schau« beschreibt, sich dabei doch keineswegs beruhigt, sondern fordert für seine »Ideen« eine streng logische Rechenschaft (ein λόγον διδόναι), nämlich den Nachweis ihrer Leistung als ὑποθέσεις, »Grundlegungen« zu standhaltenden Erkenntnissen — Wissenschaften? Oder warum verwahrt sich Kant mit solchem Nachdruck dawider, daß man irgendwelche Sätze »für unmittelbar gewiß ohne Rechtfertigung nnd Beweis ausgebe; denn, wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, daß man sie ohne Deduktion auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren . . . so wird unser Verstand jedem Wahne offenstehen . . .« (Kr.[2], S. 285 f.)? Wollte diese Forderung der »Rechtfertigung« (durch Beweis oder vielmehr »Deduktion«) etwa nur von der unmittelbaren »Intuition« auf die Vermittlung durch eine aristotelische »Apodeixis« verweisen, so hieße das nur, an die Stelle der Einzelschau eine Zusammenschau setzen — die doch auch wieder ein bloßes »Sehen« wäre. Es müßte dabei 1. auch jedes Einzelne »klar und deutlich« gesehen sein; denn, wie wäre sonst der Zusammenhang klar geschaut? Und es müßte 2. der Zusammenhang selbst, heiße er noch so sehr »logisch«, in einer — wiederum jeweils einzelnen — »Sicht« erfaßt werden; wie auch Descartes ausdrücklich lehrt: die Einzelschritte der vermittelnden Deduktion müßten selbst in unmittelbarer Intuition erfaßt werden, so daß Deduktion nur eine Kette von Intuitionen ist, deren Verkettung selbst Sache der Intuition ist, allenfalls einer Intuition zweiter Stufe.

Dennoch verbirgt die Forderung des Zusammenhanges der einzelnen Denksetzungen, sei es in der gleichsam sukzessiven Ordnung der logischen Ueber- und Unterordnung nach dem Verhältnis des Bedingenden und Bedingten oder in der simultanen der Wechselbedingtheit, das Moment, auf das es entscheidend ankommt: den Rückgang auf die ursprüngliche Kontinuität des Denkens, in der und durch die die in Abstraktion (und nur in Abstraktion) isolierbaren Einzelerkenntnisse allein Halt und Bestand gewinnen. Deswegen und eben in diesem Sinne ist alles Bestimmt sein, welches der allein zulässige Sinn des Gegebenseins ist, nur zu denken als

Ergebnis und Ausdruck eines Aktes des Bestimmens. Der »Akt« des Gebens darf — und kann — schließlich nichts anderes besagen als: die Begründung der erst isolierten Einzelsetzung des Denkens von der Kontinuität des Denkens aus und kraft ihrer.

In anderer Wendung: die Starrheit, der Punktcharakter der isoliert genommenen »Einsicht« muß aufgehoben, muß überwunden, in dieser Ueberwindung aber zugleich erklärt werden. Denken ist Bewegung, nicht Stillstellung; die Stillstände dürfen nur Durchgänge sein, gleichwie der Punkt nur im Zuge der Linie, nicht ihr voraus für sich und durch sich selbst »bestimmt« sein kann. Das will das διαλέγεσθαι, die Logik als Dialektik, der Verstand als discursus besagen: daß Denken Bewegung, daß nach dem Fieri zu fragen, und nur auf Grund des Fieri das Factum anzuerkennen ist.

Das ist der Anstoß an aller und jeder fertigen Gegebenheit, jedem *tout-fait*, heiße es nun apriori oder empirisch: die vermeinten »Fixsterne« des Denkens sind zu erkennen als »Wandelsterne einer höheren Ordnung«; die vermeinten Festpunkte des Denkens müssen aufgelöst, verflüssigt werden in die Kontinuität des Denkprozesses. So ist nichts, sondern wird nur etwas »gegeben«. Jede diskrete, im schlechten Sinn »rationale« Setzung muß zurückgehen in das Irrationale, d. h. Vor- und Ueberrationale einer logischen Kontinuität, welche stets aus dem Unendlichen ins Unendliche die endlichen Bestimmtheiten entwickelt. Auch $a + 1 = 1 + a$ gilt nicht ohne weiteres kraft unmittelbarer Evidenz; es gilt z. B. nicht, wenn a ein Cantorsches ω ist; die »kommutative« Addition wird so zum Spezialfall eines weiteren Begriffs von Addition; so die euklidische Geometrie, in aller ihrer Evidenz, zum Spezialfall in dem (nach Wellstein) achtfach unendlichen System der »möglichen« Geometrien. So darf keine »synthetische« Denksetzung je als absolut letzt gegeben angesehen werden, sondern stets nur »gegeben« im Prozeß des Denkens und durch ihn. Der Prozeß selbst ist das »Gebende« für die (stets nur relativ, nie absolut zu verstehenden) »Prinzipien«; nur so »gibt« es, »gibt sich« (wie andere Sprachen sagen) Gegebenes, selbst im Reinen, vollends im Empirischen. In Analogie zu Husserls Satz, daß sein Apriorismus der echte Positivismus sei, wäre zu sagen: dem echten Empirismus, dem kein Erfahrungssatz je schlechthin, als Letztes, Absolutes gelten darf, entspricht der echte Apriorismus, dem ebensowenig irgend ein Satz »a priori« als Letztes, Absolutes gilt. Das besagt uns die »Erzeugung« des Apriori, die mit Psychologismus nichts zu tun hat; und nur eben das darf der

»gebende« Akt bedeuten, wenn er etwas Haltbares bedeuten soll. Auch der »Intuitus«, die Ein- oder Innensicht, darf nur bedeuten wollen das Hineinsehen des erst, kraft willkürlicher Abgrenzung diskret Gesetzten in die ursprüngliche Kontinuität, aus der und in der es dem setzenden Denken erst entsteht; die Einbeziehung in die schließlich allbefassende Unendlichkeit der Wechselbeziehungen, in der allein die einzelne Denksetzung sich festgründen kann. Die Forderung des »Grundes« ist schließlich diese: die des Cohenschen »Ursprungs«; der zuletzt für keine Denktheorie zu umgehende Ausdruck der Ursprünglichkeit, In-sich-selbst-Gegründetheit des Denkens; »in sich selbst«, das heißt und kann nur heißen: im Prozeß. So allein gibt es eine wirklich independente Methode der Philosophie.

Geahnt war dies schon im Pythagoreismus, wenn er das Endliche sich bestimmen ließ aus dem Un-, d. i. Ueberendlichen, als dem Un-, d. i. Vorbestimmten. Sicher erreicht aber ist es in Platos tiefster Entdeckung: der der Kinesis der Eide. Dagegen war es das Verhängnis des Aristotelismus, das die Philosophie Jahrtausende lang zurückgehalten hat, daß er, bei scheinbar vollständiger Uebernahme des platonischen Rationalismus des »Beweisens«, gerade jene tiefste Einsicht Platos verfehlt, vielmehr, wo sie, mehr in den Konsequenzen als im Prinzip selbst, ihm bei Plato oder den Pythagoreern entgegentrat, sie in echt althellènischem Zurückscheuen vor den Unendlichkeiten bewußt verleugnet. Wurde in der Kosmologie und Mechanik der aristotelische Finitismus durch Kopernikus und Galilei endlich gesprengt, fand in der Infinitesimalmethode zuerst die Mathematik sichere Handhaben eines strengen, wissenschaftlichen Verfahrens mit dem Unendlichen, so ist die Logik dieser großen Wendung nur zögernd gefolgt. Leibniz hatte etwas davon erkannt, und in Kants Behauptung des »synthetischen« Charakters der echten Erkenntnis schlummerte dies als tiefstes Motiv; es in ganzer Strenge und Reinheit herauszuarbeiten sind wir jetzt erst am Werk.

Vielleicht, daß Husserl in der weiteren Durchführung seines Gedankens eben dieser Einsicht näherkommt, ja schon nähergekommen ist; vorerst aber, so wie die Sätze dastehen, scheint es, daß er zwar bis zum Eidos Platos vorgedrungen, aber auf der ersten Stufe des Platonismus, der der starren, unbeweglich »im Sein dastehenden« Eide stehen geblieben ist, den letzten Schritt Platos, der erst der größte und eigenste war: die Eide in Bewegung zu bringen, sie in die letzte Kontinuität des Denkprozesses zu verflüssigen, nicht mitgemacht hat.

Nur zu sehr scheint Husserl in vielem auf dem Boden des Aristotelismus stehen zu bleiben; so scheint namentlich der aristotelische Substanzbegriff mit dem rein analytisch begründeten Postulat des letzten, absolut individuellen »Diesda« mit Haut und Haar übernommen zu werden (§ 11). Dinge sind ihm vor Relationen, nicht Relationen (logisch) vor Dingen; was als die spezifische Differenz zwischen Plato und Aristoteles von der neueren Forschung aufgedeckt worden ist. So darf das alte System der Gattungen und Arten (§ 12) unangefochten wiederauftreten; wozu die ganz aristotelische Forderung der ἄμεσα, letzter »nicht frei variierbarer«, sondern starrer Prinzipien (§ 16), nur zu gut stimmt. Und so ist der Eidetik letzter Schluß eine »Klassifikation« der Wissenschaften, nach letzten, endgültig gegeneinander abgegrenzten »Seinsregionen« (§ 17), denen ebensoviele »regionale Ontologien« entsprechen; statt dessen wären logische Genealogien zu fordern.

So wäre freilich von einem Gegebensein ohne gebenden Prozeß und vor allem Prozeß des Denkens zu reden. Aber eben so ist es falsch. Käme Husserl darüber nicht hinaus, dann wäre der Vorwurf nicht grundlos (den er in anderer Hinsicht mit Grund abwehrt), daß er zur Scholastik zurückführe, d. h. gleich ihr die Schranke, über die Aristoteles nicht hinausgekommen, verewigen wolle.

Aber man kennt Husserl als rastlos Vorwärtsstrebenden. Und so wird man bei solchem ersten Urteil nicht Halt machen und damit über das Ganze schon entschieden haben wollen. Sondern man wird weiter zu prüfen haben, ob etwa in der Durchführung der Fehler sich, ganz oder zum Teil, korrigiert.

II.

Das reine Bewußtsein soll dargestellt werden in strenger Entgegensetzung zur erfahrbaren Wirklichkeit, aber zugleich doch im Ausgang von dieser. Daher ist es zunächst von Bedeutung, wie die Erfahrungswirklichkeit selbst gedacht wird. Es darf mit einem Worte geantwortet werden: wesentlich im kritischen Sinne. Die »Gegebenheit« verliert hier ganz den Charakter des Absolutgegebenen; aller Erfahrungsrealität kommt nur ein »sich abschattendes, nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein zu« (§ 49, S. 93). »Eine absolute Realität gilt genau soviel wie ein rundes Viereck« (§ 55, S. 106). Das wird in vielfacher Gedankenwendung eingehend gezeigt (bes. § 40, 41, 44, 49). Für die natürliche

Einstellung sind die Dinge in der Wahrnehmung schlechthin gegeben. Auch sind sie in bestimmtem Sinne in ihr »*präsent*«, nicht bloß, als im Abbild oder Zeichen, *repräsentiert*, symbolisiert (§ 43). Aber für die wissenschaftliche Einstellung ist dies »Gegebene« der Wahrnehmung gleichwohl nur »Erscheinung«, Anzeige auf eine ganz andere, bewußtseinsfremde, bewußtseins-*transzendente* Welt; diese ist »gegeben« nur als X, in fortschreitend genauerer Identifikation, nie aber erschöpfend, *bestimmbar* und *zu bestimmen*. Die »Transzendenz« des Gegenstandes bedeutet also nichts von Absolutheit, sondern nur den X-Charakter, gerade den des weiter und weiter, aber nie abschließend, also *nur relativ* Bestimmbaren. Sie bedeutet andererseits auch nicht ein Hinausreichen über die Welt *für* das Bewußtsein. Denn nichts anderes als die wahrgenommenen, überhaupt bewußten Vorgänge und Zusammenhänge selbst sind es, die durch Begriffe wie Kraft, Beschleunigung, Energie, Atom, Ion usw. *bestimmt* werden. Damit wird nicht eine unbekannte Welt von Dingrealitäten »an sich« erschlossen, die etwa hypothetisch den Erscheinungen substituiert würde zum Zweck ihrer *kausalen Erklärung*. Widersinnig denkt man sinnliche Erlebnisse mit physikalischen Dingen durch Kausalität verknüpft, die vielmehr nur im Zusammenhange der konstanten intentionalen Welt ihre Stelle hat. Die Transzendenz der physikalischen Dinge ist nur Transzendenz eines *sich im Bewußtsein konstituierenden, an Bewußtsein gebundenen Seins* (§ 52). Und es ist eine Hauptaufgabe der Phänomenologie, zu zeigen, wie die Realität sich dem Bewußtsein konstituiert, d. h. durch *Funktionen* »*synthetischer Einheit*« sich möglich macht (bes. § 86, S. 176): nicht durch »Abbildung« — das würde zwei sich gegenüberstehende Realitäten voraussetzen, da doch nur eine vorfindlich und möglich ist (§ 90, S. 186), sondern kraft »intentionaler« — das kann jetzt nicht mehr heißen: auf einen *von draußen gegebenen* Gegenstand, sondern *auf Konstituierung* einer Gegenständlichkeit *überhaupt* (*im* Bewußtsein und *für* es) gerichteter — Funktionen (§ 86, 90, 146, 117; das »Konstituieren« § 50, 52, 150, 153 u. o.). Der Gegenstand als X wird, ganz in *Kants* Sinn, verstanden als Ausdruck der stets erst darzustellenden, und zwar nie absolut, sondern in unendlichem Fortgang von Bestimmung zu Bestimmung darzustellenden Identität (§ 131; die »*zur synthetischen Einheit kommenden*« X, S. 273; vgl. § 41, S. 75). Grundsätzlich *kann* ein Dingreales in einer abgeschlossenen Erscheinung nur inadäquat dargestellt, kann die

Vernunftsetzung auf Grund der Erscheinung niemals endgültig, unüberwindlich sein (§ 138); adäquate Dinggegebenheit ist nur als »Idee« im Kantischen Sinne (der »Grenzenlosigkeit im Fortgang«, § 149) »vorgezeichnet, als ein (nur) in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens«; das Feld dieser Prozesse ist ein apriori bestimmtes, aber allseitig unendliches Kontinuum von Erscheinungen, mit verschiedenen, aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit — eben zufolge seiner Unendlichkeit aber nie in abgeschlossener Einheit (der Bestimmung) zu »durchlaufen« (§ 143). Adäquat gegeben ist also niemals der Gegenstand, sondern nur die Idee einer solchen Gegenständlichkeit, und damit die apriorische Regel für die eben doch gesetzmäßig bestimmten Unendlichkeiten inadäquater Erfahrungen, in denen diese Idee sich stufenweise, in ihrer Unendlichkeit aber nie adäquat, realisiert (§ 144, vgl. 149, 150). In diesem Zusammenhang erfährt auch das Merkmal der Evidenz eine eingreifende Korrektur (§ 145): es bedeutet nicht irgendeinen Bewußtseinsindex, der, an ein Urteil angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt zuruft: Hier ist die Wahrheit! — nicht einen dem Akte irgendwie angehängten Inhalt, ein Beigefügtes welcher Art immer, sondern einen eigentümlichen Setzungsmodus. So auch § 49 (S. 93): die räumlich-zeitliche Welt ein bloß intentionales Sein, d. h. ein Sein, welches »das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von . . Erscheinungsmannigfaltigkeiten . . bestimmbar, darüber hinaus aber ein Nichts ist«. Daß dies alles nicht bloß von den naturwissenschaftlichen, sondern ebenso von axiologischen und praktischen, kurz von den Objektivierungen jeder Art gilt, wird wiederholt, wenn auch nur kurz, ausgeführt (§ 52 g. E. 147, 152, 153).

Im Unterschied nun aber von diesem, im klarsten Sinne bloß idealen Charakter der Erfahrungsrealität und aller Gegenständlichkeit überhaupt, sollen die reinen Phänomene absolut gegeben sein. Was bedeutet diese Absolutheit, und auf welchem Wege wird sie erreicht?

Erreicht wird sie, nach Husserl, durch Ausschaltung, Einklammerung des Realitätscharakters, eine Art Umwertung, eine »Epoche«, ein Unterlassen, Unterbinden, außer Aktion Setzen der These, des Urteils, durch welches Realität »gesetzt« wird; wobei das Eingeklammerte zwar »weiter noch da« ist, nur eben in Klammer gesetzt, d. h. so daß

von ihm »kein Gebrauch gemacht wird« (§ 31). Diese (dem Descartesschen »Zweifel« vergleichbare) Ausschaltung erstreckt sich auf die ganze »Welt«, eingerechnet uns selbst und alles cogitare, sofern es selbst in der Welt sich ereignend gedacht wird; dann bleibt, als »phänomenologisches Residuum« (S. 59 u. ö.), das Bewußtsein in sich selbst, in seinem Eigensein, das reine oder transzendentale Bewußtsein (§ 33). — Nicht die psychologische Reflexion auf das Ich und seine Erlebnisse ist es, was auf diese Weise erreicht wird; das wäre auch »transzendentes«, »intentional« bezogenes, gegenständlich, nur eben auf eine zweite Gegenständlichkeit gerichtetes Bewußtsein. Eine solche gibt es nicht; daher wird auch die Unterscheidung äußerer und innerer Wahrnehmung abgelehnt (§ 38; über den Unterschied phänomenologischer und psychologischer Einstellung vgl. ferner § 53, 85.) Sondern es handelt sich um eine, in demselben Erlebnisstrom verbleibende, immanent gerichtete Intention. Ein Akt kann sich auf einen anderen Akt richten, statt auf einen transzendenten Gegenstand. Es gibt eben nicht eine zweite Dinglichkeit (wie § 39 ff. ausführlich gezeigt wird), sondern nur, aller Transzendenz gegenüber, das Erleben selbst; dieses »erscheint« nicht wiederum, ist nicht, als Identisches in verschiedenen Erscheinungsweisen, durch »Abschattung« gegeben, sondern in sich selbst gegeben — obgleich eine Unvollständigkeit jeder Erfahrung vom Erleben schon hier zugegeben wird (§ 44), die aber eine ganz andere sei als die der Erfahrung des Transzendenten. Jede immanente Wahrnehmung verbürgt mit Notwendigkeit die Existenz ihres Gegenstandes. Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfaßt, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist (§ 46; unter Erinnerung an Descartes's Cogito — sum.) Das Vorschwebende mag Fiktion sein, das Vorschweben selbst, das fingierende Bewußtsein ist nicht fingiertes. Mein Bewußtsein ist mir originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern auch nach Existenz (ebenda). Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein. Dies wird als »Höhepunkt« der Betrachtung bezeichnet (S. 87). § 49: Es könnte sein, daß alle Weltauffassung sich durch Widerspruch vernichtete; das Sein des Bewußtseins würde davon nicht berührt. Das immanente Sein des Bewußtseins ist absolutes Sein im strengen Sinne, daß es »nulla re indiget ad existendum«, dagegen ist jede res auf Bewußtsein, und zwar aktuelles, an-

gewiesen; also zwischen beiden »ein Abgrund des Sinnes«. Das Sein des Bewußtseins ist ein »geschlossener Seinszusammenhang«, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann, der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhang darinnen sein, von keinem Ding Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann, dagegen dieses alles im Sinne der Intention enthält (S. 93). Somit bleibt, nach Ausschaltung der psychisch-physischen Allnatur, als phänomenologisches Residuum: das ganze Feld des absoluten Bewußtseins, zu erfassen durch Akte zweiter Stufe — Akte der Reflexion, deren Gegebenes das unendliche Feld der absoluten Erlebnisse ist: das Feld der Phänomenologie (§ 50).

Kaum braucht noch besonders hingewiesen zu werden auf die weitgehende Uebereinstimmung mit meiner Position, vor allem darin, daß nicht eine doppelte Gegenständlichkeit, der notwendig eine doppelte Erscheinungs- und Wahrnehmungsweise entspräche, angenommen, sondern nur der ursprüngliche, schlechthin unaufhebliche Gegensatz des immanenten Bewußtseins zu allem gegenständlich Gesetzten anerkannt wird; so daß alles Bewußtsein einerseits, als »intentionales«, auf den Gegenstand gerichtet ist, andererseits, eben darum, eine Zurückbeziehung, eine »Reflexion« jederzeit möglich sein muß, die von den Gegenständlichkeiten jeder Art und Stufe — und die Stufenfolge der Objektivierungen ist auch für Husserl unendlich — auf das »reine«, d. i. schlechthin vorgegenständliche Bewußtsein den Weg zurück sucht. Auch darin stimmen wir überein, daß die Akte der Reflexion »Akte zweiter Stufe« sind, gerichtet auf alle die (primären) Akte, in denen die Setzung des Gegenstands sich vollzieht.

Dagegen scheint zwischen uns — bis jetzt — der radikale Unterschied zu bleiben, daß für Husserl das reine Bewußtsein »absolut« gegeben, daher durch eine einfache »Reduktion«, eigentlich durch das bloße Unterlassen des gegenständlich setzenden Aktes, als selbstverständliches »Residuum« herauszustellen ist, während nach meiner Behauptung es zu »rekonstruieren« eine eigene und schwere Aufgabe ist, die eine eigene Methode fordert; eine Methode, die zu der der Objektivierung im Verhältnis genauer Umkehrung, daher auch strengster Korresponsion stehen muß und gleich dieser einen Weg ins Unendliche eröffnet.

Nun ist zwar leicht zu verstehen, wie man zu der entgegen-

gesetzten, absolutistischen Auffassung kommt. Alle vermittelnde Setzung des Denkens fordert ein letztes Unmittelbares. Das »sinngebende« Bewußtsein kann nicht selbst wieder nur durch Sinngebung sein (§ 55). — Ohne Zweifel, so wird das reine Bewußtsein, und zwar mit Notwendigkeit, gedacht, so ist es unausweichlich gefordert; nur das wäre volles Erleben und nicht bloß Erfahren von Erleben; Aber es handelt sich doch nicht darum, unser Erleben zu — erleben; wieso bedürfte es dazu einer Wissenschaft, einer Methode? — sondern es, über das Erleben hinaus, zur Erkenntnis zu bringen, in der Erkenntnis festzuhalten, ihr zu sichern. So gewiß Erleben nicht bloß Erfahren von Erleben ist, so gewiß muß Erfahren von Erleben etwas anderes sein als Erleben. Jenes ist »unmittelbar«, »absolut«, dieses ebenso notwendig vermittelnd. Die Notwendigkeit einer Vermittelung setzt doch Husserl selbst voraus, wenn er von einem »Wahrnehmen«, einem »Erfassen«, einer eigenen Art »Erfahrung« vom Erlebnis, von »Reflexion«, von einer eigenen »Intention« sogar, eigenen »Akten« und zwar Akten »zweiter Stufe«, d. h. gerichtet auf die originären Akte, spricht. Akte, Intentionen richten sich unweigerlich auf — »Gegenstände«; richtet also der Akt der Reflexion sich nicht auf die transzendenten Gegenstände, sondern auf die Akte, durch die diese gesetzt werden, so macht sie damit diese Akte selbst sich zum Gegenstand, sie ist auf sie »intentional« gerichtet, d. h. gerichtet als für die Erkenntnis erst fraglich, erst festzustellen, nicht voraus schon feststehend. Dieser Ausdruck der »Feststellung« mag zu weiterer Klärung dienen: Husserl denkt doch den Erlebniszusammenhang als kontinuierlichen »Strom«. Die Erkenntnis von ihm aber muß den Strom gleichsam aufhalten, in einem bestimmten Punkte ihn festzuhalten versuchen; dann ist es aber nicht mehr der strömende Strom, auch ist der Unterschied nicht bloß ein solcher der »Vollständigkeit«, sondern durch das »Erfassen« wird das Erfaßte in seinem Charakter verändert; der Strom im Strömen ist etwas anderes, als was von ihm in der Reflexion erfaßt und festgehalten wird. Es ist, was ich so oft schon zu betonen Anlaß hatte: das »Unmittelbare« des reinen Bewußtseins ist nicht als solches auch schon unmittelbar erkannt oder erkennbar. Vielmehr, da doch die primäre »Intention« auf den »transzendenten« Gegenstand geht, so ist die Erkenntnis jenes »Unmittelbaren« in noch höherem Grade »mittelbare« Erkenntnis als die des Gegenstandes im eigentlichen Sinne, des »transzendenten« Gegenstandes nach Husserl. Dann ist es aber schwerlich haltbar, daß sie, diese Erkenntnis, absolut sei.

Man verwechselt, scheint es, die Forderung der Darstellung des reinen Bewußtseins mit dem, was in wirklicher Erkenntnis dargestellt sein kann. Gefordert ist gewiß, das Bewußtsein darzustellen ganz in seiner Absolutheit. Aber darum stellt es nicht in der »Reflexion« sich so dar; und die nähere Untersuchung, wie, in welchem methodischen Gange allein solche Darstellung überhaupt möglich ist, die transzendentale Untersuchung also der Möglichkeit einer reinen Darstellung des rein Bewußten, ergibt, daß es in seiner Absolutheit ebensowenig je darstellbar ist wie der transzendente Gegenstand, der nicht minder als absoluter gefordert, aber darum nicht gegeben ist oder je gegeben werden könnte. Beides aber aus gleichem Grunde: weil es sich, hier wie dort, um eine unendliche Aufgabe handelt. Wäre nicht das Bewußtsein unendlich, so könnte auch die Aufgabe der Objektivierung, die ja nur auf das »Gegebene« des Bewußtseins gerichtet ist und in nichts über es hinausreichen kann oder will, nicht unendlich sein. Ist aber das Bewußtsein in jeder Richtung unendlich, so kann keine endliche Erkenntnis von ihm, welches auch ihre Methode sei, es je schlechthin — das hieße ja: in seiner allseitigen, inneren wie äußeren Unendlichkeit — darstellen.

Besonders wenig einleuchtend ist, daß durch ein bloßes Ausschalten, Nichtmitmachen des objektivierenden Aktes, Absehen von der ganzen Welt der Gegenständlichkeit, kurz durch ein bloß negatives Verhalten das Bewußtsein in seiner Reinheit herausgestellt werden soll. Zwar ist dies nicht als bloße Abstraktion von Komponenten umfassenderer Zusammenhänge, sei es notwendiger oder faktischer, oder bloße Urteilseinschränkung auf ein zusammenhängendes Stück des gesamten wirklichen Seins gemeint (§ 51, S. 95). Abstrahierend verfährt vielmehr die objektivierende Wissenschaft (Mathematik, Mechanik, Physik usw.). Sondern es müßte offenbar das All des absolut erlebten Seins in seiner Integrität sich der fraglichen Erkenntnis wiederherstellen, was eher eine Aufgabe der Konkretion als der Abstraktion sein möchte. Aber eben diese erweist sich bei der geringsten Prüfung als bedingt durch vorgängige Abstraktion: man kann die unendliche Verflechtung des Bewußtseins nur zur Erkenntnis bringen, indem man sie erst auflöst; daher auch nur soweit als diese Auflösung gelingt. Ist sie also, als unendliche, nie bis aufs letzte auflösbar, so ist sie auch nie in ihrer Allseitigkeit, d. h. »absolut« in der Erkenntnis darzustellen.

Das ist in nächster, allgemeiner Erwägung unwidersprechlich.

Da indessen der *dritte Abschnitt* der Abhandlung der Frage der *Methode* der Phänomenologie besonders gewidmet ist, so darf man vielleicht hoffen, hier über diese entscheidende Frage die entscheidende Auskunft zu erhalten. Die Besprechung des *vierten Abschnittes* aber wird sich am besten unmittelbar an die des dritten anschließen, da sie in demselben Gedankenzusammenhang bleibt.

III. IV.

Das *Objekt* der Phänomenologie, sagt *Husserl* (§ 63), sei bisher noch nie gesehen, geschweige eine *Methode* für sie gefunden worden. — Aber wie war es möglich, daß man nicht sah, was doch absolut gegeben ist? Und weshalb bedarf es überhaupt einer Methode, es aufzudecken, das hieße doch: es zu *geben*? — *Klarheits*stufen der Wesenserfassung erkennt *Husserl* an; aber der Nullgrenze völliger Dunkelheit stehe gegenüber eine Einsgrenze *absoluten Erfaßtseins* des Wesens »ganz und gar wie es in sich selbst ist« (§ 67). Den Ausgang bildet *Wahrnehmung*, mehr noch: *Phantasie*. Ihr Vorzug ist die freie *Beweglichkeit*; kraft deren sie auch in der Mathematik große Bedeutung hat. Indessen die Mathematik ist zwar eidetische Wissenschaft, aber hat es mit *abstrakten* Eide zu tun, die Phänomenologie dagegen mit »Erlebniswesen« (§ 73), die nicht Abstrakta, sondern Konkreta, *fließende*, und zwar *in allen Teilen fließende Konkreta* sind; da sei an begriffliche und terminologische *Fixierungen*, wie in der Mathematik, nicht zu denken (§ 75). In strengen Begriffen bestimmbar ist zwar das *gattungsmäßige Wesen*, wie Wahrnehmung *überhaupt*, Erinnerung, Einfühlung, Wollen *überhaupt*, zuletzt Erleben, cogitatio *überhaupt*; aber diese bieten keine Handhabe für eine *deduktive Theoretisierung* nach dem Vorbild der Mathematik. Mittelbare Schlüsse können allenfalls nur hinleitende Bedeutung haben; die nachkommende *direkte Wesenserschauung* allein entscheidet (S. 140). Diese soll nun, wie wir wissen, gewonnen werden durch die *Ausschaltung* aller Objektivierung; diese hat aber, wie wir jetzt erfahren, zugleich die Bedeutung einer »*umwertenden Vorzeichenänderung*«, mit welcher das so Umgewertete sich *wieder* der phänomenologischen Sphäre *einordnet* (§ 76, vgl. 50). So gibt es eine Phänomenologie des naturwissenschaftlichen, des geisteswissenschaftlichen *Bewußtseins*, ja der *Natur* und des *Geistes* selbst: alles Transzendente (in unserer Sprache: Objektivierte) ist *nach-*

seiten des Bewußtseins von ihm, als das Gegebene und in den Gegebenheiten Hingenommene, Objekt phänomenologischer Untersuchung (S. 142). Diese Zurückbeziehung aller Objektivierungen in das ursprüngliche reine Bewußtsein bezeichnet Husserl (wie ich) vorzugsweise mit dem Ausdruck »Reflexion«. Und hier wird nun ausdrücklich erklärt: damit, daß man erlebt, hat man nicht schon sein Erlebnis »im Blick« oder erfaßt, sondern die Reflexion ist ein zweites Erlebnis, dem das erste — zum Objekt wird (§ 74, S. 145). Dies geschieht nicht bloß durch Nacherinnerung (Retention), sondern auch durch Vorerinnerung (Protention); in solchen Akten also wird der Erlebnisstrom faßbar und — analysierbar. Es sind somit »reflektiv erfahrende« Akte (§ 78, S. 150), durch die allein wir etwas vom Erlebnisstrom wissen. — Aber wird damit nicht der flutende Strom des Bewußtseins, gegen seine Natur, stillgestellt, seine Konkretion in eine Summe von Abstraktionen aufgelöst; besonders wenn dabei (nach Husserl) das einzeln Erlebte sofort in »eidetischer Allgemeinheit« erfaßt wird? — Es ist im Grunde der alte Einwurf: ob nicht die »Selbstbeobachtung« als solche das Beobachtete verändere. Husserl faßt den Einwand ernst genug ins Auge (§ 79): Habe ich nicht in der neuen »Ideation« ein Neues vor Augen? Wie darf ich denn behaupten, die Wesenskomponenten des unreflektierten Erlebnisses dadurch gewonnen zu haben (S. 154)? Aber die Frage wird wohl nicht radikal genug damit beantwortet, daß auch, wer den Zweifel erhebt, nicht umhin kann, ein Wissen vom unreflektierten Erlebnis durch die Reflexion — vorauszusetzen, da dies in der Tat Voraussetzung seiner These selbst ist; denn indem er die Erkenntnisbedeutung der Reflexion bezweifelt, reflektiert er doch und nimmt für diese seine Reflexion die ihr allgemein abgestrittene Erkenntnisbedeutung doch in Anspruch. — Die Antwort ist durchaus richtig, aber sie bestätigt nur, daß die Erkenntnisgeltung der Reflexion eine Voraussetzung, eine Hypothesis ist; gewiß eine notwendige, die aber, wie jede Hypothesis, ihr Recht in der Durchführung erst zu bewähren haben wird. Gewiß hat es guten Grund, wenn Husserl Induktion als Ersatz der Reflexion ablehnt, weil sie selbst beweisend nur unter der Voraussetzung ist, daß es verläßliche Reflexion gibt. Daraus folgt aber nicht, daß es nicht notwendig sei, die »Thesis« der Reflexion durch Induktion zu bewähren. Eben als Thesis fordert sie die Durchführung; Bewährung der Thesis in der Durchführung aber ist der Sinn aller echten

Induktion; dieser echten Induktion wird die reine Bewußtseinslehre so wenig wie irgendeine Wissenschaft entraten können. Begründet ist nur die Ablehnung eines solchen »Induktions«beweises, der aus einzelnen Fakten (als ob solche voraus festständen) allgemeine Sätze hervorzaubern will. Uebrigens lassen die allerdings knappen Andeutungen, die über das Verhältnis der Phänomenologie zur Psychologie gerade hier (§ 79 a. E.) gemacht werden, vermuten, daß Husserl einen solchen inneren Zusammenhang der Phänomenologie mit der psychologischen Empirie nicht etwa leugnen will. Betont er, daß die Erkenntnis der »Möglichkeit« der der Wirklichkeit vorhergehe, so soll damit wohl nicht gesagt sein, daß sie schlechthin ohne sie und ohne Bezug auf sie bestehen, daß »Möglichkeit« überhaupt etwas anderes besagen könne als Ermöglichung des Wirklichen; es wird also wohl (nach Kant) der Erweis der Wirklichkeit die notwendige zweite Stufe des Erkenntnisprozesses sein, der durch die erste, die Aufstellung der Möglichkeit, nur erst eingeleitet wird. Dann aber tritt offenbar die Methode der reinen Bewußtseinsforschung in genaue und wesentliche Beziehung zur Methode aller Objektivierung, die auch in keinem anderen als diesem Sinne »induktiv« ist.

Vollends nähert sich Husserl dieser Einsicht und damit meiner Methodik der »Rekonstruktion«, indem er weiterhin für die Phänomenologie vor allem eine »objektive Orientierung« fordert. Gerade die phänomenologische Einstellung ergibt das reine Bewußtsein als seinem ursprünglichen Wesen nach zweiseitig gerichtet: »von dem Ich dahin« und »im umgekehrten Richtungsstrahl« zum Ich hin; oder: an jedem Erlebnis ist eine subjektiv- und eine objektivorientierte Seite zu unterscheiden, denen eine ebenso zweiseitige, aber darum nicht wirklich zu trennende Untersuchung entspricht, die eine nach der reinen Subjektivität orientiert, die andere nach dem, was zur Konstitution der Objektivität für die Subjektivität gehört (§ 80, S. 161). Und zwar steht die objektive Orientierung notwendig voran, weil sie für die natürliche Einstellung die primäre ist. — Hier ist in der Tat schwerer zu sagen, was noch Husserls Standpunkt von dem meinen scheidet, als was beiden gemein ist. Erste Voraussetzung ist jedenfalls, für Husserl wie für mich, daß das Bewußtsein seinem Wesen nach objektivierend, in Husserls Sprache intentional ist (s. bes. § 84, 90 f., 117, 146). Fordert es aber nicht dann die Konsequenz, daß auch die andere, nur umgekehrte »Orientierung«,

die subjektive, auf alles Bewußtsein, alle Arten und alle Stufen desselben sich erstrecken und dabei eben durchgängig der objektiven in der Umkehrung entsprechen muß? Ist nun die Objektivierung eine unendliche Aufgabe, im strengen Sinne der Kantischen »Idee«, muß dann nicht der gleiche Charakter der unendlichen Aufgabe auch der subjektiv orientierten Bewußtseinsforschung zukommen? Was wird aber dann aus dem absoluten Intuitionscharakter der phänomenologischen Einsicht? Als absolute ist sie freilich gefordert — wie auch die Objektserkenntnis als absolute gefordert ist; auch wird es allgemeine, gesetzmäßige Voraussetzungen in der einen wie der anderen Richtung des Erkennens geben, die gegründetem Zweifel nicht unterliegen, die, obwohl nicht mehr als Voraussetzungen, doch als solche notwendig sind. Aber nicht die gleiche Notwendigkeit kommt einer jeden Aussage zu, welche intendiert und prätendiert, den flutenden Strom des Bewußtseins, mitten in seinem Fluten, seiner »absoluten« Konkretion und Kontinuität, unmittelbar, wie er in sich ist, zur Erkenntnis zu bringen.

Darauf führen denn auch die nächstfolgenden Darlegungen Husserls deutlich hin. Er untersucht (§ 81 f.), wie der unendliche, kontinuierlich zusammenhängende, »sich in seiner inhaltlichen Kontinuität fordernde« Erlebnisstrom als einziger einem einzigen reinen Ich »sich konstituiert« (letzteren Ausdruck nehmen wir vorweg aus § 118). Als Ganzes kann dieser Zusammenhang nie durch einen einzigen reinen Blick gegeben sein oder werden (§ 83); indessen ist er — intentional erfaßbar — in der Art der »Grenzenlosigkeit im Fortgange« immanenter Anschauungen; wir erfassen ihn, nicht wie ein singuläres Erlebnis, aber in der Weise der — Idee im Kantischen Sinn! Auch kann kein konkretes Erlebnis je als im vollen Sinne Selbständiges gelten, sondern je nach der Aenderung der Umgebungsbestimmtheiten ändert sich z. B. die Wahrnehmung. Daher ist es ausgeschlossen, daß je zwei Wahrnehmungen oder überhaupt zwei Erlebnisse je absolut identisch wären. — Dann ist aber auch schwerlich je ein konkretes Erlebnis seinem absoluten Gehalt nach bestimmbar, da seine Bestimmung doch eben Identifikation erfordert. Zum Vollgehalt des Erlebnisses gehört seine Beziehung schließlich auf den ganzen Erlebnisstrom in den drei Dimensionen des Vorher, Nachher und Gleichzeitig; wie Bergson vielseitig und überzeugend gezeigt, übrigens gewiß jede ernsthafte Untersuchung auch sonst schon gefunden hat. Das ist die nie auszumessende Tiefe, in der der Logos der Psyche liegt, das die »Grenzenlosigkeit im Fortgange«

auf jedem der mannigfachen Wege, auf denen man das Feld des Bewußtseins abzuschreiten versuchen mag — schon nach dem alten Heraklit.

Es ist nur, was wir erwarten müssen, daß fortan die Behandlung der funktionellen Probleme der Konstituierung der Bewußtseins-Gegenständlichkeiten für Husserl an die Spitze der phänomenologischen Untersuchung tritt. Er faßt dabei die beiden Seiten der reinen Bewußtseinsforschung, die ich als »Konstruktion« und »Rekonstruktion« unterscheide, von vornherein eng zusammen; wogegen, gerade so, wie ich das Verhältnis beider auffasse, grundsätzlich nichts einzuwenden ist. Leitend aber bleibt der Gesichtspunkt der objektivierenden »Funktion«, der als der zentrale für die Phänomenologie ausdrücklich festgestellt wird (§ 86): an die Stelle der an den einzelnen Erlebnissen haftenden Analyse und Vergleichung, Deskription und Klassifikation tritt die Betrachtung der Einzelheiten unter dem teleologischen Gesichtspunkt ihrer Funktion, »synthetische Einheit möglich zu machen«; die Frage nach dem »Stoff« bleibt dem ganz untergeordnet (S. 176). Hier finden wir Husserl vollends auf der Bahn des Kritizismus; er selbst beruft sich besonders auf Kants »transzendentale Deduktion« nach der Darstellung der ersten Auflage der »Kr. d. r. V.«, also auf das, was Kant (daselbst im Vorwort) als »subjektive« von der »objektiven Deduktion« zwar unterscheidet, aber zugleich zu dieser in die engste nur mögliche Beziehung setzt. Es ist dieselbe Kantische Erörterung, die mir einst den Anstoß gab zu dem Suchen nach einer neuen »Psychologie« als reiner Bewußtseinsforschung nach der Methode der »Rekonstruktion« (s. m. »Einl. i. d. Psychol.«, 1888, S. 128 f.).

Am bestimmtesten drückt sich bei Husserl die Zweiseitigkeit der phänomenologischen Betrachtung aus als Korrelation von Noema und Noesis, die von hier ab (Abschn. 3, Kap. 3) die ganze weitere Untersuchung beherrscht. »Noema« heißt der Sinn jeder intentionalen Setzung, das in ihr Gesetzte, sofern es dem intentionalen Erlebnis selbst (immanent) zugehört, nicht sofern es (transzendent) da ist; z. B. gegenüber dem »wirklichen« Baum, das was, etwa in der Wahrnehmung, als Baum intentional gesetzt ist. Zwar scheinen nun, einem solchen »Noema« gegenüber, die möglichen »Noesen« vielfach zu sein, so im Falle der verschiedenen Richtungen und Grade der »Aufmerksamkeit«. In Wahrheit aber wandeln sich die Noemen in ihrem Inhalt mit den Noesen (§ 92; wobei angemerkt wird, daß »Aufmerksamkeit« überhaupt nichts anderes sei als eine Grundart intentionaler Modifikation, was bisher nirgend erkannt

sei). Weiter interessiert uns besonders, wie die durchgängige Entsprechung von Noesis und Noema durchgeführt wird: beide verhalten sich nicht wie Spiegelbilder; oder so, daß sie durch bloße Vorzeichenänderung ineinander übergingen; oder daß man nur jedem Noema N zu substituieren hätte: »Bewußtsein von N« (§ 98, S. 206); sondern — etwa so, daß das Noematische das Feld der Einheiten, das Noetische das der sie konstituierenden Mannigfaltigkeiten wäre (S. 207)? Auch das erweist sich als nicht zutreffend; sondern der Parallelismus von Noema und Noesis geht durch, so daß den noetischen Mannigfaltigkeiten stets noematische entsprechen, z. B. den verschiedenen »Auffassungen« desselben sinnlichen Objekts ebensoviele verschiedene Orientierungen, in denen es sich darstellt. So ist z. B. Erinnerung gegenüber Wahrnehmung nicht bloß als andere »Weise des Bewußtseins« zu charakterisieren, sondern auch als andere Weise, in der das Bewußte sich darstellt (§ 99). Ebenso erstreckt im Aufbau der Intentionalitäten aufeinander (Vergegenwärtigung von Vergegenwärtigungen usw.) die Stufenordnung sich stets gleichermaßen auf Noema und Noese (§ 100); eins stellt gleichsam objektiv das andere vor, nicht nur ich stelle mir unter dem einen das andere vor; d. h. es gibt gleichsam eine »noematische Intentionalität« gegenüber der noetischen, so daß die letztere stets die erstere als Korrelat in sich trägt (§ 101). So gibt es noematische Korrelate auch für die »doxischen Modalitäten« (§ 104 ff.), wie Möglichkeit, Problem, Frage, Bejahung und Verneinung, d. h. es gibt (als Noema gedachte) Möglichkeit, gibt Problem, gibt Frage, gibt (im noematischen Korrelat) ein Sein und Nichtsein, entsprechend der bejahenden und verneinenden Doxa; das alles besteht somit nicht nur auf der Aktseite (in der Noesis), sondern auch in deren Korrelat (dem Noema), und ist direkt in der Blickrichtung auf dieses zu erfassen (§ 108). So auch die »Neutralitätsmodifikation« in dem kein Annehmen, keine Setzung einschließenden, daher auch nicht als richtig oder falsch zu prädizierenden »Sichdenken« (§ 110 f.; die Neutralität ergibt sich dann weiterhin als Potentialität, § 115). — Alle diese Erwägungen liegen durchaus in der Richtung meiner Betrachtungsart und finden in meiner rekonstruktiven Psychologie genaue Analogien. Indessen, wie ist damit nun die obige Frage beantwortet: wie eigentlich Noema und Noesis sich radikal unterscheiden, wenn nicht durch bloße Vorzeichenänderung? Es bleibt doch kaum etwas Eigenes für die Charakterisierung der »Akte« übrig, wenn jede Verschiedenheit der Akte in einer solchen ihrer Korrelate sich ausdrückt,

Eigenes für die Charakterisierung der »Akte« übrig, wenn jede Verschiedenheit der Akte in einer solchen ihrer Korrelate sich ausdrückt, und zwar primär in dieser sich darstellt. — In der Tat bleibt nichts übrig als der Unterschied der Betrachtungsrichtung; die Richtung der Vereinheitlichung (Identifikation), zugleich Herauslösung aus der unendlichen Konkretion durchgängiger Wechselbeziehungen, die das Vollerlebnis unterscheidet, auf der einen — der Vermannigfaltigung und zugleich Wiedereinfügung in die volle Konkretion des Erlebten auf der anderen Seite: einen anderen Unterschied habe ich nicht gefunden und hat auch Husserl, soviel ich erkennen kann, nicht aufgezeigt. Jedes Bewußtsein ist ihm (aktuell oder potentiell) »thetisches«, d. h. alle »Akte«, auch die Gemüts- und Willensakte, sind objektivierend, Gegenstände ursprünglich konstituierend; woraus die Universalität des Logischen, zuletzt des prädikativen Urteils, sich erklärt (§ 117). Die Konstitution des Gegenstandes aber beruht in jedem Fall auf Identifikation, auf »synthetischer Einheit«; diese ist streng so zu verstehen, daß nicht bloß eine Mehrzahl von Noesen sich aneinanderschließt, sondern eine Noese mit einem Noema konstituiert, welches in den Noemen der verbundenen Noesen fundiert ist (§ 118). Das gilt zuletzt auch für den ganzen Erlebnisstrom. Wie fremd Erlebnisse einander im Wesen auch sein können, sie konstituieren sich in einer Ursynthese insgesamt als ein Zeitstrom. Synthesis ist Thesis höherer Stufe; genau wie ihre Korrelate sich stufenweise übereinander bauen, so die Thesen selbst, als Akte angesehen. Kurz, Noese und Noema gehen durchweg zusammen. Die Wesensdeskription des Bewußtseins führt stets auf die des in ihm Bewußten zurück; Bewußtseinskorrelat ist von Bewußtsein unabtrennbar, obgleich nicht reell in ihm enthalten; jede niederste Differenz auf der noematischen Seite weist eidetisch (d. h. ihrem Begriff gemäß) zurück auf niederste Differenzen der noetischen, und das überträgt sich auf alle Gattungen und Arten beider (§ 128). In den »Logischen Untersuchungen« sei, »wie der natürliche Gang von der Psychologie zur Phänomenologie es mit sich bringt«, das immanente Studium der reinen Erlebnisse wie selbstverständlich als das ihrer reellen Komponenten verstanden worden, die als Indices für die parallelen Noesen angesehen wurden (S. 266 mit Anm.). Aber was man für Aktanalyse, für noetische gehalten habe, sei in Wahrheit Beschreibung noematischer Strukturen gewesen!

So soll auch im letzten (vierten) Abschnitt die Gegenstandsbeziehung vor allem nach der »noematischen« Seite, nur »andererseits«

auch nach der noetischen, behandelt werden. Daraus ist oben schon manches vorweg genommen worden, und es ist für unseren Zweck wohl nicht unerläßlich, darauf noch weiter einzugehen. Der Typus der ganzen weitverzweigten Untersuchung ist nach allem Gesagten wohl soweit klar: daß in ihr die »o b j e k t i v e O r i e n t i e r u n g« bis zuletzt innegehalten und als die für die ganze reine Bewußtseinsforschung mindestens g r u n d l e g e n d e angesehen und behandelt wird. Das aber ist der wesentliche Sinn m e i n e r Methode der »Rekonstruktion«. In der Durchführung des Programms werden gewiß Unterschiede genug, auch tiefergreifende, sich herausstellen; die grundsätzliche Fassung der Aufgabe ist uns wesentlich gemein. Auch der anfangs so radikal scheinende Unterschied, daß H u s s e r l eine »absolute« Erfassung des rein Bewußten behauptet, während ich eine solche grundsätzlich verneinen muß, hat sich bei näherer Betrachtung fast in nichts aufgelöst; die Aufgabe der »Subjektivierung« (um es in meiner Terminologie auszudrücken) ergibt sich der Sache nach, für H u s s e r l wie für mich, nicht weniger als die der »Objektivierung«, als »unendliche Aufgabe«; das absolute (reine, d. i. vorgegenständliche) B e w u ß t s e i n ist, nicht minder als der absolute (reine, d. i. überbewußte) G e g e n s t a n d — »I d e e« im Kantischen Sinne der »Grenzenlosigkeit im Fortgange« von Bestimmung zu Bestimmung. »Absolut« ist, dort wie hier, wenn man so will, die M e t h o d e, die G e s e t z l i c h k e i t der Bestimmung; absolut — w e n n e s g e l ä n g e, es mit voller Sicherheit aufzustellen — das k a t e g o r i a l e G r u n d g e r ü s t, auf dem beide sich aufbauen, und welches für beide zuletzt dasselbe sein wird; nicht aber die Einzelaufstellung, sofern sie, dort den b e s t i m m t e n G e g e n s t a n d, hier das b e s t i m m t e E r l e b n i s, völlig so, wie es in der unendlichen Kontinuität des Bewußtseinsstromes erlebt wird, darzustellen beanspruchen würde; absolut die »M ö g l i c h k e i t« der doppelten, dort »transzendent«, hier »immanent« gerichteten, zuletzt doch e i n e n, nur eben doppelt g e r i c h t e t e n »E r f a h r u n g«, nicht aber die w i r k l i c h e Erfahrung. Nur so entspricht es dem Sinn und der unumstößlichen Begründung der »k r i t i s c h e n« Philosophie, in der doch auch H u s s e r l ganz und gar wurzelt, und deren Forderung er, wenn noch so frei über ihren klassischen Begründer hinausgehend, wahrmachen möchte. Was zurückbleibt, ist — ein gewisser Schein eines mit dem Geiste der »Kritik« unverträglichen Absolutismus, der aber bei genauerer Prüfung zergeht; sonst ist es echte und rechte, höchst gründliche und somit auch förderliche, »kritische« Untersuchung, an der kein ernsthafter Versuch, eine Lehre vom »reinen« Bewußtsein sicher zu begründen, ungestraft vorübergehen darf.

Naturforschung und Philosophie.

Nach einem Vortrag, gehalten am 25. Mai 1918 auf der Hauptversammlung der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich.

Von

Fritz Medicus (Zürich).

Für Descartes ist die Außenwelt ein Problem; und dieses bezeichnet die Hauptrichtung der modernen Philosophie, die zu Kant, zu Fichte, zu Schopenhauer weiterführt. Die Naturforschung scheint von solcher Fragestellung unberührt zu sein. Was wären das für Botaniker und Geologen, die nicht an die Realität der Bäume und Sträucher, der Gebirge und Meere glauben wollten! Einer oberflächlichen Betrachtung könnte die Meinung naheliegen, es komme hier der tiefe Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer Einstellung zum Ausdruck: Der Naturforscher plagt sich nicht mit selbstgeschaffenen unbeantwortbaren und überflüssigen Problemen. Oder bei freundlichster Einschätzung des Gegensatzes: in der Naturforschung ist Voraussetzung, was in der Philosophie Problem wird; die Interessen des Philosophen beginnen da, wo die des Naturforschers aufhören.

Allein schon die Tatsache, daß Descartes auch in der Geschichte der Naturwissenschaften mit Ehren genannt zu werden pflegt, kann gegen jene Meinung Verdacht erregen. Oder sollte Descartes zwei wissenschaftliche Seelen bei sich gehegt haben? Die Dinge liegen ganz anders. In Wahrheit besteht sogar ein inniger Zusammenhang zwischen dem Zweifel an der Realität der Aussenwelt und dem Charakter der modernen Philosophie, der sich gerade im Rahmen der durch Descartes repräsentierten geistigen Revolution herausgebildet hat — im Gegensatz zu der in der Renaissance noch mächtigen (wenn auch nicht mehr allein herrschenden) Naturmystik. Das Problem der Realität der Außenwelt konnte auf dem Boden der Naturmystik nicht entstehen: da gab es gar keine eigentliche Außenwelt:

wir waren mit der Natur eins. Die Realität der Natur und unsere eigene selbstgewisse Realität waren untrennbar voneinander. In dieser Gesinnung hat der größte Philosoph der Schweiz, Paracelsus, gelehrt: Der Philosoph hat die Natur in sich; er ist aus ihr geboren, nicht zu Leipzig oder zu Wien. Der Philosoph ist wie einer, der sich selbst im Spiegel sieht: aber weil er die Natur in sich hat, weil er die Welt im Kleinen, der Mikrokosmus ist, so erkennt er in seinem Spiegelbild die ganze Welt. Im Himmel und auf Erden findet der Philosoph nichts anderes, als was er im Menschen auch findet. Nichts als »die Gestalt der Form« unterscheidet Mikrokosmus und Makrokosmus. Aber nicht aus der Phantasie des eigenen Kopfes wird solches verstanden, sondern nur aus dem Licht der Natur, das der heilige Geist anzünden muß. (Der heilige Geist ist der Offenbarer der Einheit des Alllebens.) Wer dieses Licht nicht in sich hat, ist auf die »Phantasei der viehischen Vernunft« angewiesen, aus der die gewöhnliche Philosophie stammt mit ihrem Autoritätsglauben an Aristoteles (die Philosophie ohne Ursprünglichkeit). Diese gewöhnliche Philosophie spekuliert, d. h. sie phantasiert; Paracelsus lehrt aus der Natur. »Der Grund, den ich leg, ist nicht *speculatio,* ist aber *inventio:* nicht *speculatio,* sondern *naturae proprietas*«: der Natur müssen wir das Wort lassen. Aber wenn ihr Licht in uns leuchtet, so finden wir sie in uns; und wenn es nicht in uns leuchtet, erkennen wir überhaupt nicht.

Die Realität der Außenwelt kann erst zum Problem werden, wenn das Urgefühl verloren gegangen ist, durch das der Mensch sich selbst unmittelbar von und in dem Grenzenlosen empfängt. Nun glaubt der Mensch nicht mehr an die zu schwach gewordenen Instinkte, die ihn mit dem All vereinten; er glaubt nicht mehr an ein unmittelbares Wissen von der Natur und an unmittelbare (magische) Kräfte: er ist auf sich selbst zurückgeworfen, und seine Subjektivität steht dem Dasein gegenüber; was er von dem Dasein wissen will, hat er in harter Erkenntnisarbeit zu erwerben, bei der er auf sich, d. h. auf seine im Gegensatz zum Objektiven begriffene Subjektivität allein angewiesen ist. Aus diesem Bewußtsein der Fremdheit entspringt die Frage: Weiß ich überhaupt etwas? komme ich überhaupt aus meinem kleinen Ich heraus? Diese Frage in all ihren Zuspitzungen (bis zum Solipsismus) ist nichts andres als der Ausdruck der innerlichen Fremdheit der Natur gegenüber. Es gibt kein Urgefühl mehr, das die Einheit des Subjekt und Objekt umfassenden Lebens anzeigte. So kommt es zu einer »gefühllos«-verständigen, zu einer kritischen Haltung der Welt gegenüber, und dieser Haltung entsprechen die Methoden der modernen Naturforschung.

Kein unmittelbares Wissen mehr von der Natur. Ueber das uns wesensfremde, »gegenständliche« Dasein haben wir nur Hypothesen — Sätze, die zwar begründet sind, aber nicht zureichend begründet. Man kann eine Hypothese nicht ohne weiteres nach dem Maßstab des Wertgegensatzes »wahr oder falsch« beurteilen. Wir stellen ihr nicht die Aufgabe, die Wahrheit als unentrinnbar eingefangene in sich zu halten: ihre Bedeutung liegt darin, daß sie bestimmten in der Geschichte des Wissens hervorgetretenen Schwierigkeiten begegnet. Jede naturwissenschaftliche Hypothese will darum als historische Tatsache aus den Zusammenhängen des Wissens ihrer Zeit gewürdigt werden.

Das wichtigste Werkzeug für die Gewinnung unseres hypothetischen Wissens ist das Experiment. Man hat es eine Frage an die Natur genannt. Aber dazu ist zu bemerken, daß es nicht mehr (wie in der Naturmystik) eine Frage sein kann, die zwischen einem Ich und einem Du ausgetragen wird, »wie spricht ein Geist zum andern Geist«, sondern daß es eine Frage ist, auf die das fragende Ich selber die Antwort zu finden hat: denn das, was ihm gegenübersteht, ist die Außenwelt, das Reich der »Gegenstände«, ein Geschehen, dessen Funktionsweisen von außen her beobachtet und, wenn es das Glück mit einem Forscher gut meint, halb erraten sein wollen. Solches Erraten nennt man dann wohl »genial«, — und die Vermutung steigt auf, daß der Genius eine Offenbarung des doch nicht ganz verdrängten Urgefühls sei, durch das der Mensch dem All unmittelbar verbunden gewesen ist.

Doch nicht so ganz sind die entscheidenden Fortschritte auf die Formel »halb erraten« zu bringen: — auch mit Bewußtsein gesucht werden die bedeutungsvollen Zusammenhänge in der gegenständlichen Ordnung, und das »Bewußtsein«, das den Forscher leitet, das von der Außenwelt die Fremdheit nimmt und sie ihm vertraut macht, dieses Bewußtsein, für das die Schranke der Gegenständlichkeit, die Trennung zwischen Ich und Ding nicht besteht, ist eine philosophische Ueberzeugung. Freilich nicht blasse »Erkenntnistheorie«, die dem *a priori* sich selbst erkennenden Ich die *a posteriori* zu erkennende Welt gegenüberstellt, die also von jener Fremdheit des Ich gegenüber der Natur ausgeht, — kann genügen; sondern hier braucht es eine Philosophie, die hinter die Trennung von Subjekt und Objekt zurückführt und dabei immer noch im Wirklichen bleibt, eine Philosophie, die die Natur nicht nur als Gegenstand kennt, sondern die von einem ursprünglichen Erleben der Natur weiß: die Natur ist ja nicht nur außer uns, sondern wir

selbst gehören ihr, leben in ihr, erleben sie in uns. Mit Goethe zu sprechen: »Der Mensch gehört ihr, sie dem Menschen«[1]).

Ernst Haeckel hat in der Widmung des zweiten Bandes seiner »Generellen Morphologie der Organismen« Goethe neben Lamarck und Darwin als einen der Begründer der Deszendenztheorie genannt. Gewiss mit vollem Recht. Von grundlegender Bedeutung war für Goethe die Entdeckung des Zwischenkieferknochens; man kennt ihre Geschichte aus seiner eigenen Beschreibung: Zu Anfang der 1780er Jahre ist er unter Leitung des Jenaer Professors Loder mit anatomischen Studien beschäftigt. Er erfährt, daß sich im Tierschädel zwischen die beiden Hauptknochen der oberen Kinnlade ein Zwischenknochen einschiebt, in dem die oberen Schneidezähne gefaßt sind. Bei den verschiedenen Tieren ist dieser Knochen sehr verschieden gestaltet — der Mensch jedoch, so wird Goethe belehrt, habe diesen Knochen nicht, und gerade damit sei die anatomische Grenze zwischen dem Affen und dem Menschen bezeichnet. Goethe hört das; da es aber nicht in seine Philosophie paßt, glaubt er es nicht, sieht selbst genau nach — und entdeckt den Knochen, der nur eben beim Menschen nicht vorgeschoben ist, sondern unauffällig und mit der oberen Kinnlade verwachsen, immerhin unverkennbar für den, der ihn sucht, ihn sehen will. Und Goethe wollte ihn sehen. Seine Philosophie sagte ihm: Die Natur bleibt sich treu. »Man mag die lebendigen Wirkungen der Natur im ganzen und großen übersehen, oder man mag die Ueberbleibsel ihrer entflohenen Geister zergliedern: sie bleibt immer gleich.« So gegen Schluß der kleiner Abhandlung aus dem Jahre 1784, in der die Entdeckung zum ersten Male mitgeteilt wurde. Und 11 Jahre später schreibt Goethe im »Ersten Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie«: Auf die Frage nach den Anlässen, durch die die Natur zur Hervorbringung so unübersehbar mannigfaltiger Tierarten geführt worden ist, sei zu antworten: »Das Tier wird durch Umstände zu Umständen gebildet.« »Kein Teil eines Tieres ist durch den Bildungstrieb gleichsam willkürlich hervorgebracht.« Das Tier wird »durch Umstände« gebildet — die Bedingungen des organischen Lebens sind überall eigentümlich gestaltet, und diese Bedingungen machen sich in dem Ursachenkomplex geltend, durch den sich die Entstehung des Tieres vollzieht. Und das Tier wird »zu Umständen« gebildet — es dürfte kaum möglich sein, dieses Wort zu verdeutlichen, ohne den modernen Ausdruck »Anpassung« zu verwenden. Die Umstände, unter deren Einwirkung

1) Zur Naturwissenschaft im allgemeinen. Vorschlag zur Güte.

das Lebewesen entsteht, und diejenigen, unter denen sein Leben verläuft, entscheiden für die Besonderheit seines anatomischen Baues. Aber unter all diesen »Umständen« bleibt das Leben der Natur mit sich identisch. Anatomische Unterschiede müssen aus dem Verständnis der besonderen Existenzbedingungen begriffen und damit auf die Einheit der allen Gestaltungen zugrunde liegenden Natur zurückgeführt werden. Wie also sollte der Mensch, der doch Schneidezähne hat, »des Knochens ermangeln, worin sie eingefügt stehen«! Und wie kümmerlich die Vorstellungsart, die Ehre Gottes und die Würde des (bitte!) nicht mit dem Affen zu verwechselnden Menschen auf die Existenz des Zwischenkieferknochens zu bauen!

Goethes Philosophie wendet sich gegen die angeblichen Erfahrungen der Anatomen. Allein die Gelehrten der Zeit teilten diese Philosophie nicht: darum wollten sie den Zwischenkieferknochen beim Menschen nicht sehen, – und nun sahen sie ihn zur Strafe auch nicht. Es vergingen viele Jahre, ehe Goethe auch nur einige Anerkennung für seine osteologischen Bemühungen fand. In dem erwähnten Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie spricht er seinen Gegensatz gegen die Neigung, zwischen Mensch und Tier entscheidende anatomische Unterschiede festzustellen, in dem großzügigen Worte aus: »Im Menschen ist das Tierische zu höhern Zwecken gesteigert und für das Auge wie für den Geist in Schatten gestellt«: diese Steigerung, die den höheren Zwecken den Vordergrund frei gibt, ist keine Verleugnung des Tierischen; der vergleichende Anatom erkennt im Bau des menschlichen Körpers die gleiche Natur, die sich in den anderen Tieren entfaltet. Freilich, »jede bloß empirische Behandlung müdet sich ab in dem weiten Umfang«. »Die Idee muß über dem Ganzen walten« — die »Idee eines lebendigen Wesens« nämlich. Das Leben der Natur muß im vergleichenden Anatomen — und letzten Endes gilt das für jeden Naturforscher — zur lebendigen Idee geworden, es darf nicht zur toten Gegenständlichkeit erstarrt sein. Hier liegt das eigentlich Unterscheidende — nicht nur zwischen Goethe und seinen zeitgenössischen Gegnern, sondern überhaupt zwischen den zu grundlegenden neuen Einsichten vorwärts drängenden Naturforschern und den im Banne der überkommenen Lehrmeinungen festgehaltenen: die ersten treten mit einem innigeren und ursprünglicheren Erleben der Natur an alle die Einzelfragen heran, um die sie sich annehmen. Die Natur ist ihnen unmittelbar vertraut, sie lebt in ihnen. Doch dies allein genügt offenbar nicht: denn auch schon alle tierischen Instinkte sind Aeußerungen einer unmittelbaren Vertrautheit mit der Natur, einer ursprünglichen Zugehörigkeit zu ihr, einer Lebenseinheit mit ihr.

Wissenschaftlich fruchtbar kann die Lebenseinheit von Individuum und Natur nur dadurch werden, daß das im selbigen Individuum lebendige Bewußtsein der Wahrheit und ihrer begrifflichen Notwendigkeit bis in die Tiefen des naturhaft-ursprünglichen Lebens hinein wirksam wird und also das unmittelbar Erlebte zur Bewußtheit bringt. Das ist nun kein gegenständliches Erkennen mehr, kein Erkennen, bei dem sich das Bewußtsein auf einen ihm gegenüberstehenden und von ihm unabhängigen, ihm wesensfremden Gegenstand bezieht, dem es von außen und mithin unvermeidlicherweise bloß hypothetisch beizukommen versuchen muß: sondern nun ist die Unmittelbarkeit des in die Natur hineingegebenen und doch eigenen Lebens, die Unmittelbarkeit, die schlechterdings nicht Gegenstand werden, schlechterdings nicht dem erlebenden Ich als Objekt gegenüberstehen kann, zum Inhalt des Wissens geworden: das Leben weiß sich selbst, es ist unmittelbar seiner selbst gewiß. — Es ist bemerkenswert, daß Goethe die Unmittelbarkeit der Grundlage seiner morphologischen Forschungen als etwas empfunden hat, das ihn über das lediglich Hypothetische hinaushob. Er sagt: »Daß wir hierbei nicht bloß hypothetisch verfahren, sind wir durch die Natur des Geschäfts versichert. Denn indem wir uns nach Gesetzen umsehen, wonach lebendige, aus sich selbst wirkende, abgesonderte Wesen gebildet werden, so verlieren wir uns nicht ins Weite, sondern belehren uns im Innern«[2]). Die Erforschung der Naturgesetze steht auf dem Grunde der unmittelbaren und in ihrer Unmittelbarkeit bewußt gewordenen Lebenseinheit des Forschers mit der Natur: der Forscher verliert sich nicht ins Weite, er hat nicht mit einem ihm wesensfremden Gegenstande zu tun, sondern mit seinem eigenen unmittelbaren Leben. Er erlebt die Natur in sich.

Aber noch ist eine Unbestimmtheit zurück, infolge deren der Satz von dem überhypothetischen Erkennen etwas phantastisch klingt. Es wird nötig sein, ein wenig weiter auszuholen, um jene Unbestimmtheit zu überwinden. Die begriffliche Notwendigkeit der Wahrheit, so wurde gesagt, soll die unmittelbare Lebenseinheit durchleuchten, in der die Natur dem Forscher und dieser der Natur gehört. Hier ist zuvörderst (im Gegensatz zu verbreiteten Mißverständnissen) zu betonen, daß die begriffliche Notwendigkeit der Wahrheit nicht in einen Inbegriff unbeweglich starrer formaler Gesetze zu fassen ist: die Wahrheit, die uns nährt, die wir begehren, hat nicht nur andere Inhalte, sie ist auch methodisch anders konstruiert als die Wahrheit, mit der vergangene Zeitalter ihr geistiges Leben nach ihrer Weise reich gemacht haben. Ja, in ein und demselben Zeit-

2) Osteologie. Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs usw.

alter fehlt es nicht an Gegensätzen solcher Art, zumal wenn es ein wissenschaftlich reges Zeitalter ist. (Die methodisch verschiedene Konstruktion der Gedankenzusammenhänge bringt es z. B. mit sich, daß gelehrte Leute in wissenschaftlichen Diskussionen oft aneinander vorbeireden, und daß der Historiker einer Wissenschaft es sehr schwer hat, die eigentliche Meinung der alten Folianten zu erfassen. Wenn wir dem Wandel der methodischen Struktur der Gedanken keine Rechnung tragen, so erscheint uns ein Gedanke, der einem fremden Kulturzusammenhange angehört, notwendig ärmer an Wahrheitsgehalt, als er ist, — aber die ewige Gerechtigkeit sorgt dafür, daß auch wir beträchtliche Aussicht haben, der Nachwelt dümmer vorzukommen, als wir wirklich sind.) Die Wahrheit ist keine zeitlose, starre Größe; ihre Gesetzmäßigkeit läßt sich nicht als etwas für alle Zeiten Gültiges vergegenständlichen, wie Kant gemeint hat [3]), sondern sie ist ein Leben, das uns ergreift, unmittelbar in uns da ist, uns gestaltet — und umgestaltet. Dieses gesetzmäßige Leben der Wahrheit macht sich in uns geltend als die auf nichts anderes mehr zurückführbare, sondern unmittelbar das Ich erfüllende selbstgewisse Notwendigkeit, die Denkinhalte, die uns gerade beschäftigen, so und nicht anders zusammenzudenken. Die Rechtfertigung aber, im Zusammendenken der verschiedenen Denkinhalte so und nicht anders zu verfahren, liegt nicht in einer abstrakten Deduktion der logischen Formen (wie sie Kant hat geben wollen), sondern einzig darin, daß diese Denkweise imstande ist, das Leben der Wahrheit, die begrifflich-einheitliche Erfassung der Wirklichkeit weiter zu leiten, und das heißt in der Wissenschaft, daß sie imstande ist, Aufgaben zu lösen [4]), und zwar die Aufgaben, die wirklich vor uns liegen. Jedes wissenschaftliche Zeitalter hat seine besonderen Aufgaben, und die Denkformen sind von diesen inhalt-

---

3) Man vergleiche z. B. Kritik d. rein. Vern., Vorrede z. 1. Aufl., S. XIV.

4) Im Vorwort zu Gegenbaurs »Vergleichender Anatomie der Wirbeltiere« 1898) I, S. VII stehen folgende von reifer logischer Besinnung zeugenden Sätze: »Der Weg, welchen eine Forschung einschlägt, ist nicht gleichgültig. Er soll zu einem Ziele führen, und dieses bestimmt des Weges Richtung und muß im Auge bleiben, wenn der Weg nicht zu einem Irrpfade werden soll . . . Der Weg ist die Methode, deren Qualität aus dem Resultate sich bestimmt. Sie ist an sich weder gut noch schlecht, sondern wird dieses in ihrer Anwendung, ausgesprochen in dem Ergebnisse. Beim Fehlen eines solchen ist es ein trauriger Trost, die Methode sei doch eine gute gewesen, wie man es zuweilen vernehmen kann. Sie ist immer eine ungenügende oder eine schlechte, wenn sie keine Aufgaben löst und damit ohne Ergebnisse ist.« Mancher Leser Gegenbaurs hat vielleicht in diesen Worten eine Absage an die Philosophie zu finden gemeint. Denn es geht ja aus ihnen hervor, daß keine abstrakte Untersuchung der abstrakten Methode das Recht haben soll, über die Güte einer wissenschaftlichen

lichen Aufgaben schlechterdings nicht zu trennen[5]). Als Robert Mayer das mechanische Aequivalent der Wärme entdeckte, erfuhr der Kausalgedanke, der schon eine recht bewegte Geschichte hinter sich hatte, eine neue Wandlung. Aber in eben dieser neuen Fassung bewies er alsbald seine Kraft, Aufgaben zu lösen, die sich der neuen Zeit stellten. Und damit bewies dieser Mayersche Kausalgedanke zugleich sein Recht. Recht und Macht sind hier völlig identisch: die Macht, einzugehen in die Bedingungen, unter denen wissenschaftliche Aufgaben lösbar werden, ist der Beweis für das Recht eines Erkenntnisprinzips. — Schon Demokrit hatte von unverbrüchlicher kausaler Gesetzmäßigkeit gesprochen und hatte ein allgemeines Erhaltungsprinzip formuliert (nichts entsteht aus nichts, und nichts vergeht in nichts): aber dieser Gedanke war zu jener Zeit nicht imstande gewesen, in die konkrete wissenschaftliche Arbeit einzudringen, Aufgaben festzulegen und ihre Lösung zu vermitteln. Lange Jahrhunderte vergingen, in denen der einer exakten Fassung unzugängliche metaphysische Kausalgedanke des Aristoteles für die methodische Struktur des ursächlichen Denkens entschied. Wenn es nun richtig ist, daß die Wahrheit ein Leben hat, das für uns nur so weit Wirklichkeit ist, als es uns mit unmittelbarer Selbstgewißheit ergreift und so zu unserem eignen Leben wird, so ist klar, daß die Wahrheit jenes demokritischen Gedankens durchaus problematisch sein mußte: erst dann konnte sie sich erweisen, als dieser Gedanke in das wissenschaftliche Bewußtsein eingehen konnte, weil er dort Aufgaben für sich vorfand. (Den Ruhm der genialen Intuition werden wir dem Satze Demokrits nicht bestreiten.) — Ein ähnliches Beispiel. Bei Empedokles findet sich — übrigens neben manchen anderen auffallend modern gemahnenden Sätzen — eine Vorwegnahme der Darwinschen Lehre, daß die Natur viele unzweckmäßige Bildungen geschaffen habe, daß diese aber nicht erhaltungsfähig gewesen seien. Aber auch hier ist zu sagen: der Gedanke hat in den alten

Arbeitsweise zu entscheiden: eine Methode ist nie »an sich« gut. Dagegen trägt die in ihren Gegenstand versenkte Forschung die Gewähr ihres Rechtes in sich selbst. Gewiß. Aber die Forschung trägt — und das sollen die oben folgenden Ausführungen deutlich machen — auch ihre Philosophie in sich selber!

5) Treffend sagt Eucken, der die Klärung der Beziehungen zwischen geschichtlicher Gebundenheit und übergeschichtlichem Gehalt des menschlichen Lebens weit gefördert hat: »So gewiß wir denkende Wesen sind, so gewiß denken wir in gewissen Grundbegriffen, in Kategorien, und so gewiß verknüpfen wir alle einzelnen Sätze nach bestimmten Regeln, wie der Kausalität; aber das Zeitlose jener Größen schließt in keiner Weise aus, daß die nähere Gestaltung beider eine Sache fortdauernder Arbeit ist; in Wahrheit haben wir eine Geschichte nicht bloß der Lehren von den Kategorien und der Kausalität, sondern eine Geschichte des kategorialen und des kausalen Denkens selbst« (»Erkennen und Leben«, 1912, S. 148/49).

Zeiten nicht die Macht gehabt, konkrete wissenschaftliche Aufgaben zu bezeichnen und zu lösen, und folglich war auch sein Recht problematisch. Er war nicht mehr als ein geistreicher Einfall; in der wissenschaftlichen Kultur der Zeit konnte er keinen Bestand haben. Das selbstgewisse Leben der Wahrheit war nicht in ihm.

Das Ergebnis der letzten Erwägungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß die Wahrheit eines wissenschaftlichen Erkenntnisprinzips seine notwendige Zugehörigkeit zur wissenschaftlichen Kultur bedeutet — zur wissenschaftlichen Kultur, die jederzeit historisch bedingt, und deren Bedingtheit bezeichnet ist durch die Besonderheit der wissenschaftlichen Aufgaben, die es zu bearbeiten gilt. — Die wissenschaftliche Kultur einer Epoche ist nicht äußerlich durch eine Summe von Erkenntnissen festlegbar, so daß man sich diese Erkenntnisse angeeignet haben müßte, wenn man den Rang eines Kulturmenschen beanspruchen will. Sondern Kultur ist ein sich selbständig gestaltendes Gemeinschaftsleben, und ein Kulturmensch ist derjenige, der etwas von diesem Leben als sein eigenes Leben in sich hegt. Nicht vom Gegenständlichen, sondern vom Unmittelbaren ist die Rede, wenn von Kultur geredet wird; Kultur wird nicht gezimmert, sondern sie wächst, — sie wächst in denen, die ihre freien Träger sind. Und ihr Wachstum macht sich dadurch kund, daß bestimmte, in steter Umformung begriffene Aufgaben als Aufgaben anerkannt und bearbeitet werden.

Man hört gelegentlich Behauptungen wie die: »In der Naturwissenschaft ist alles hypothetisch.« Aber das ist viel zu summarisch gesprochen. Alles dasjenige, was die Naturforschung zu einem notwendigen Inhalt des Kulturlebens macht, ist keineswegs hypothetisch. Die einzelnen Erkenntnisse, von denen soeben gesagt wurde, daß in ihnen die wissenschaftliche Kultur nicht festgelegt werden kann, sind hypothetisch. Aber eine Hypothese ist niemals voraussetzungslos: sie ist logisch festgehalten in einem Rahmen, der die Rechtmäßigkeit ihres Erkenntniszieles begründet. Und dieser Rahmen ist das wissenschaftliche Kulturleben, das zwar etwas historisch Wandelbares, aber in all seinen Wandlungen doch das nach seiner Selbsterfassung ringende Leben der selbstgewissen Wahrheit ist. Dieses Leben der selbstgewissen Wahrheit ist in Bewegung gehalten durch vielerlei einander befehdende Hypothesen: in ihnen äußert es sich; es bleibt aber in seiner unmittelbaren Selbstgewißheit über dem Kampf der Hypothesen: es ist die Macht, die diesen Kampf beherrscht. Die Hypothesen, in denen es sich geäußert hat, gehen unter: aber ihr Untergang, d. h. ihre Besieg-

ung durch andere Hypothesen bringt ihm selbst nur Stärkung, Lebensförderung.

Einer der größten Naturforscher des 16. Jahrhunderts, Andrea Cesalpino, hat die Hypothese vertreten, daß dieselben Lebewesen, die in der Regel aus Samen entstehen, auch ohne solchen hervorgebracht werden können. Der Quell des Lebens und der Fruchtbarkeit, so lehrt er, ist die Sonne mit ihrer Wärme; die ewigen Zeugungskräfte liegen in der sonnenbeherrschten Natur. Es wäre im Bereich des Möglichen, daß die Menschen alle Hunde totschlügen; aber es läge nicht in der Macht der Menschen, die Hundegattung zu vernichten: die Gattungen sind ewig, und ebenso wie die Natur ursprünglich die ersten Hunde ohne Samen geschaffen hat, so kann sie es auch wieder tun. — Cesalpino ist naturalistischer Pantheist. (Im unausgesprochenen Hintergrunde seiner Lehre steht — wie seine Gegner wohl mit Recht behauptet haben — die Frage nach der Entstehung und dem Wesen des Menschen: ist die Menschheit das von Adam und Eva stammende und darum erbsündenbehaftete Geschlecht, oder sind die Menschen freie Kinder der Natur?) Das Erkenntnisziel, dem seine biologische Hypothese dienen will, ist durch die pantheistische Denkweise bestimmt, die für das Kulturbewußtsein der italiänischen Spätrenaissance bekanntermaßen von großer Bedeutung ist. Und ferner ist es abhängig von der zu jener Zeit noch sehr mächtigen aristotelischen Naturphilosophie: Aristoteles hatte die Urzeugung, die zu leugnen er keine Möglichkeit sah, gewissermaßen in Permanenz erklärt. Das Werden der Organismen ist bei ihm in einer Weise gefaßt, daß der Unterschied zwischen elternloser und embryonaler Entstehung gar nicht an den entscheidenden Punkt reicht: alles Leben wird, wenn man es so nennen will, durch Urzeugung, d. h. dadurch, daß ein an sich toter Stoff — und aller Stoff ist an sich selbst tot — unter die Herrschaft eines lebendigen Formgesetzes gezwungen wird. — So zeigt es sich, daß Cesalpinos biologische Hypothese aus dem 16. Jahrhundert ihr Erkenntnisziel von den herrschenden Kulturströmungen der italiänischen Spätrenaissance empfangen hat. Ein paar Jahrhunderte vorher wäre sie ihres Pantheismus, ein paar Jahrhunderte später ihres Aristotelismus wegen unmöglich gewesen.

Jede Hypothese setzt die Legitimität ihres Erkenntniszieles voraus. Und wofern nicht eine von schwersten geistigen Krisen erregte Epoche in Betracht kommt, setzt sie die Anerkennung dieses Zieles auch bei ihren Gegnern voraus. Darüber, daß die Entstehung der organischen Wesen ihren Anfang beim schon Organischen nehmen müsse, daß das Organische nie aus bloß unorganischer Masse werden

könne, waren im 17. und 18. Jahrhundert die Animalkulisten wie Leeuwenhoek und Spallanzani mit ihren Gegnern, den Ovulisten wie Swammerdam und Haller einig. Und Leibnitzens philosophisches System half dieser für die Kultur der Zeit bezeichnenden Ueberzeugung zu einer durchdringenden Begrifflichkeit. — Ebenso stimmen die Lichtemissionstheorie Newtons und die Undulationstheorie Huyghens' darin überein, daß die mechanistische Erklärung der Lichterscheinungen als Erkenntnisziel gilt. In den vom Neuplatonismus beherrschten Epochen dagegen wäre eine mechanistische Erklärung des Lichtes wie eine Blasphemie aufgenommen — oder vielmehr nicht aufgenommen, sondern mit Entrüstung abgewiesen worden. Das Licht — so lehrt etwa hundert Jahre vor den beiden großen Physikern der Dalmatiner Francesco Patrici — ist göttlich. Auch nachdem es im Raume Anteil an der dreifachen Ausdehnung gewonnen hat und damit »aus der Identität in das Anderssein gefallen« ist, bleibt es das Abbild des göttlichen Lichtes und macht die Fülle der Gottheit allüberall gegenwärtig. — Patrici ist schnell vergessen worden; und doch ist er einer der geistvollsten Männer seiner Zeit gewesen. Dieses Schicksal ist indessen nicht verwunderlich: denn seine Lehre hat nichts Vorwärtsweisendes mehr gehabt. Man kann ihr nicht vorwerfen, daß sie hinter ihrer Zeit zurück gewesen sei; aber sie war ein Ende — nicht ein Anlaß zu fruchtbaren wissenschaftlichen Kämpfen.

Die Geschichte hat eine ganze Reihe unzeitgemäßer Hypothesen zu verzeichnen: die interessantesten unter ihnen sind diejenigen, deren allgemeine Kulturvoraussetzungen noch nicht die Voraussetzungen der Zeitgenossen, sondern erst die einer kommenden Epoche sind. Die allgemeinen Kulturvoraussetzungen einer Hypothese sind aber jenes Nicht-Hypothetische, das die Unmittelbarkeit des Erlebens erfüllt, — das sich in der unmittelbar erlebten Notwendigkeit, die Denkinhalte so und nicht anders zusammenzudenken, also in der methodischen Struktur der Gedanken auswirkt und so die Legitimität der Erkenntnisziele begründet, denen die Hypothesen dienen wollen. (Es braucht wohl nicht mehr gesagt zu werden, daß hier das Wort »L e g i t i m i t ä t der Erkenntnisziele« zwar im Sinne historischer Bedingtheit gemeint ist, daß jedoch zugleich der aller wissenschaftlichen Forschung eigene Anspruch auf übergeschichtliche Bedeutung entschieden festgehalten wird: das Leben der wissenschaftlichen Wahrheit ist keine so einfache Angelegenheit, daß es nur für e i n e Seinsform Raum böte, sondern es umschließt und rechtfertigt mit seiner Fülle den ganzen Reichtum der um die Erkenntnis geführten Kämpfe.)

Jetzt verstehen wir G o e t h e s Ueberzeugung, in seinen

morphologischen Arbeiten mehr als etwas bloß Hypothetisches zu bieten: das in ihm lebendige wissenschaftliche Kulturbewußtsein legitimierte höhere Erkenntnisziele, als bisher für möglich gehalten waren; er ist davon durchdrungen, ein weittragendes neues Erkenntnisziel aufgesteckt und damit den Kulturgehalt einer neuen wissenschaftlichen Epoche berührt zu haben. Von kommenden Dingen hatte er etwas zu sagen.

Naturforschung ist Kulturarbeit. Auch in ihr kommt deshalb der Kulturgehalt eines Zeitalters, dieses durchaus nicht Hypothetische, das doch von jeder Hypothese vorausgesetzt wird, zum Ausdruck. Mit dem, was an ihr hypothetisch ist, strebt die Naturforschung ins Weite, ins Gegenständliche; das aber, was ihren Kulturgehalt ausmacht, belehrt uns, wie Goethe sagt, im Innern. Der Kulturgehalt der naturwissenschaftlichen Lehren ist das, was diese leisten, um die Natur unserm Erleben nahe zu bringen. — Es gibt Leute, die eine unheimliche Menge naturwissenschaftlicher Kenntnisse besitzen und dabei in kultureller Hinsicht sehr tief stehen, ja — von allgemeiner Bildung ganz zu schweigen — nicht einmal naturwissenschaftliche Bildung haben (wie es übrigens auch Leute gibt, die die Regierungsjahre der unglaublichsten Herrscher und den Verlauf gewaltig vieler Schlachten genau kennen und doch von historischer Bildung unberührt geblieben sind). Der Bildungswert, der Kulturgehalt der Wissenschaften hängt nicht am Gegenständlichen als solchen. Selbstverständlich bedarf es der treuen Hingebung an die Gegenstände (oder — was genau dasselbe bedeutet: es bedarf der im Hypothetischen bleibenden Arbeit): aber das, was die Naturforschung dem Leben der Menschheit zu geben vermag, ist noch etwas Größeres als die Vermehrung und Sicherung der gegenständlichen Erkenntnisse. Auch das ist nicht die Meinung, daß die Naturforschung sich letzten Endes dadurch rechtfertige, daß sie die Mittel zur Naturbeherrschung, zur Technik (einschließlich der ärztlichen Kunst) liefert: es ist bezeichnend, daß in der Geschichte der Philosophie diese utilitaristische Begründung der Naturforschung (die einer Entschuldigung ähnlicher sieht als einer Rechtfertigung) gerade dort laut wird, wo man nichts davon spürt oder nichts davon wissen will, daß die Natur lebendig ist und uns selber mit ihrem Leben umfaßt. Denn in die Zusammenhänge der Technik tritt die Natur nur als vergegenständlichte, nicht als unmittelbar lebendige und erlebte ein. Der Techniker will die Natur bändigen, — und was man bändigen will, braucht man nicht notwendig zu lieben. Aber der echte Naturforscher muß die Natur lieben — die lebendige Natur. Denn sie ist lebendig, und ihr Leben mitzuleben, ihm ver-

traut zu werden — jedoch nicht wie Hottentotten oder Indianer, sondern als Mitträger einer bestimmten Kultur: das ist der wesentliche Zweck, dessen Förderung wir von der Naturforschung verlangen.

Auf jeder Kulturstufe erheben wir den Anspruch, daß die Natur für uns lebendig sei. Und dieses Leben der Natur soll nicht bloß der Inhalt einer poetischen Stimmung sein, die wir abgesehen von unseren gegenständlichen Erkenntnissen hegen mögen; sondern die gegenständlichen Erkenntnisse selbst sollen uns dazu helfen, daß wir im Erleben der Natur Kulturmenschen unserer Zeit bleiben können. In den Zusammenhängen des Kulturlebens ist die Vergegenständlichung, die Entfremdung unerläßlich: nur durch sie wird das Kulturleben frei, entreißt es sich der dumpfen Gebundenheit, die es im Dasein des wilden Naturmenschen hat. Doch für die lebendige Kultur ist die Vergegenständlichung bloßes Mittel. Wohl kann es dem Forscher begegnen, daß er über Laboratoriumsarbeit und Stillsitzen an mühevollen mathematischen Berechnungen sich ins Gegenständliche verliert und vergißt, daß es der Sinn seiner Tätigkeit ist, die lebendige Natur einem Kulturbewußtsein zugänglich zu machen. Allein hier erheben sich die Aufgaben der Philosophie: in ihr gibt sich die Kultur Rechenschaft über sich selbst: so hat sie die Beziehungen zwischen dem unmittelbaren Kulturleben und der Naturerkenntnis klar zu stellen. Diese Aufgabe ist in unaufhörlicher Bewegung: sie wird immer neu. Und es sind nicht nur die zünftigen Philosophen, die an ihrer Lösung zu arbeiten vermöchten. Die Naturforschung selbst kommt zu höheren Erkenntniszielen immer nur dadurch, daß sie sich Rechenschaft über sich selbst gibt — d. h. also: durch Philosophie. So ist die Philosophie in der Naturforschung enthalten. Wo die Naturwissenschaft ihre grundsätzlichen Ziele höher steckt, da steigt eben damit ihre Bedeutung für die allgemeine Kultur. Die Gewißheit aber, einen solchen Schritt vorwärts tun zu dürfen, ja tun zu müssen, ist eine philosophische Gewißheit. Denn indem sich das größere naturwissenschaftliche Erkenntnisziel durchsetzt, bezieht sich die von dem Forscher erlebte Notwendigkeit, so und nicht anders denken zu müssen, nicht bloß auf irgendwelche bestimmten Gegenstände, sondern sie bezieht sich aufs Grenzenlose, auf die Natur selbst als einen Inhalt des Kulturlebens.

Nehmen wir die vergleichende Anatomie unserer Zeit. Warum vergleicht man überhaupt? Was will man mit den Vergleichen? Bloß feststellen, daß bei bestimmten Tiergattungen gewisse Beziehungen im Bau des Skeletts usw. ähnlich sind, um dadurch wohl auch

auf Zusammenhänge zwischen verschiedenen Organen geführt zu werden, die doch die einzelnen Tiergattungen in ihrer Gesondertheit belassen? Von solcher Art sind in früheren Zeiten die Ziele der vergleichenden Anatomie gewesen. Allein der Forschung von heute sollen die Aehnlichkeiten etwas zu bedeuten haben. Die einzelnen Präparate in einer anatomischen Sammlung werden zu Symbolen. Der vergleichenden Arbeit liegt ein bestimmtes Erleben der Natur als gestaltender Macht zugrunde. In seiner »Vergleichenden Anatomie der Wirbeltiere« sagt Gegenbaur (I, 1 f.): Die anatomischen Tatsachen »bleiben, nur auf den Organismus bezogen, dem sie angehören, ohne Zusammenhang, und auch die genaueste Kenntnis des Baues und der Leistungen der Organe einer großen Summe verschiedener Organismen liefert nur die Vorstellung mannigfaltiger und differenter Einrichtungen, welche lose nebeneinander stehen«. . . . . Durch die Vergleichung »entsteht ein Bild des Zusammenhanges, welches uns die Verwandtschaft bezeugt, deren Grad sich nach der größeren oder geringeren Uebereinstimmung der Organisation bemißt«. Durch das höhere Forschungsziel ist die Einheit der Natur in einem höheren Grade unserem Bewußtsein erfaßbar gemacht worden. Dieses Wort von der Einheit der Natur ist inhaltlicher geworden, es sagt uns Bestimmteres, als es jenen Kulturepochen sagen konnte, die noch keine vergleichende Morphologie im Sinne Huxleys oder Gegenbaurs kannten. Die Natur als Einheit aber ist ein philosophisches Thema. —

Es wäre also, das hat gezeigt werden sollen, unzulänglich, wollte man meinen, daß Philosophie und Naturforschung einander in vollkommener Unabhängigkeit gegenüberständen; und ebensowenig darf eine einseitige Abhängigkeit derart behauptet werden, daß zwar die Philosophie zu ihren Zwecken der Naturforschung bedürfe, daß dagegen diese auch ohne Philosophie ganz wohl auskommen könne. In Wahrheit liegt die Philosophie (freilich nicht die ganze!) in der Naturwissenschaft, ist in ihr enthalten. Die Naturforschung hat keinen anderen Geist empfangen als die Philosophie: jeder entscheidende Fortschritt, den sie tut, wird in philosophischem Geiste getan. Darum wird er dann auch von den Vertretern der Philosophie gewissermaßen offiziell gebucht, — d. h. die der Naturwissenschaft einwohnende und in ihr wirksame Philosophie sucht den Zusammenhang mit den anderen philosophischen Problemen der Zeit. Von den Kantianern pflegt das Verhältnis der Philosophie zu den positiven Wissenschaften so dargestellt zu werden, als ob die Philosophie ihnen nur nachfolge und nichts anderes zu tun habe,

als sich nachträglich auf ihre systematischen Bedingungen, auf ihre methodische Struktur zu besinnen. Doch, das ergibt nur eine halbwahre Ansicht des wirklichen Verhältnisses. Wo sich die Philosophie um die Struktur der Wissenschaften bemüht, kommt sie in ihr ursprüngliches Eigentum. In der Struktur der einzelnen Wissenschaften erkennt der Geist der Philosophie sich selbst.

Hölderlin und der deutsche Idealismus.

Von

Ernst Cassirer.

I.

Mit der Geschichte des deutschen philosophischen Idealismus ist Hölderlin schon durch seinen äußeren Lebensgang aufs engste verknüpft. Er sieht sich von früher Jugend, von den ersten bewußten Anfängen seiner geistigen Entwicklung an, in die große gedankliche Bewegung, die an Kant anknüpft, mitten hineingestellt. Seine Schul- und Universitätsjahre, wie die Jahre seiner reifen dichterischen Entwicklung stehen gleich sehr in diesem Zeichen. Sein Geburtsjahr ist das Jahr 1770: — das Jahr, in dem es Kant nach mannigfachen Schwankungen und »Umkippungen« endlich gelungen war, in der Habilitationsschrift »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« den Aufriß des künftigen kritischen Systems fest und sicher zu verzeichnen. In der Epoche der ersten jugendlichen Empfänglichkeit trifft Hölderlin dann im Tübinger Stift mit Hegel und Schelling zusammen, und gemeinsam mit ihnen nimmt er alle großen geistigen Eindrücke der Zeit in sich auf. Das erste Universitätsjahr in Jena steht ganz unter der entscheidenden Einwirkung, die er von der Persönlichkeit und der Lehre Fichtes empfängt. Hölderlin ist vielleicht der erste von Fichtes Zuhörern gewesen, der den ganzen Umfang seiner Lehre zu übersehen und ihre letzten Ziele zu würdigen wußte. »Er hört Fichten« — so berichtet damals Hegel an Schelling — und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe, und dessen Wirkungskreis nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde«. Noch tiefer und bleibender aber ist der Eindruck, den er jetzt von Schillers ästhetischem Idealismus empfängt. Wenn er Schiller später gesteht, daß er von ihm »unüberwindlich dependiere«, so bezieht sich diese Abhängigkeit nicht allein auf die Dichtung Schillers, sondern in

gleicher Stärke auf das neue theoretische Bewußtsein von der Kunst, wie es in dem Aufsatz über Anmut und Würde und in den Briefen über ästhetische Erziehung entwickelt und begründet wird. Die Konzeption und Ausarbeitung dieser Schriften geht Hölderlins Aufenthalt in Jena teils unmittelbar voran, teils fällt sie in die Zeit dieses Aufenthalts und seines persönlichen Verkehrs mit Schiller. So war es Hölderlin immer und überall gegönnt, den philosophischen Idealismus nicht nur in seinen fertigen Resultaten aufzunehmen, sondern ihn in seinem Werden zu betrachten und in die letzten persönlichen und sachlichen Motive dieses Werdens einzudringen. —

Dennoch hat er sich dieser Bewegung, so mächtig sie ihn ergriff und bestimmte, niemals völlig rückhaltlos und unbedingt zu eigen gegeben. Er ist ihr bis in ihre letzten Einzelheiten gefolgt, — und in seinem philosophischen Nachlaß finden sich über den Gegensatz des »Organischen« und »Aorgischen« dialektische Versuche, in denen er unmittelbar mit Schelling und Hegel zu wetteifern scheint. Aber in seinem geistigen Wesen und in seiner künstlerischen Welt- und Lebensansicht lagen — zunächst noch halb verhüllt und unbewußt — andere Forderungen, die hier keine Erfüllung fanden. Er selbst hat in den Frankfurter Jahren, in denen sich für ihn die eigentliche Entdeckung seiner dichterischen Eigenart vollzog, oft genug die Notwendigkeit empfunden, sich gegenüber der gedanklichen und künstlerischen Entwicklung um ihn herum eher abzuschließen, als sich frei und unbefangen ihrem Fortgang zu überlassen. Er fühlt — wie er an Schiller damals schreibt — wie viel schwerer es ist, »die Natur zur rechten Aeußerung zu bringen in einer Periode, wo schon Meisterwerke nah um einen liegen, als in einer andern, wo der Künstler fast allein ist mit der lebendigen Welt. Von dieser unterscheidet er sich zu wenig, mit dieser ist er zu vertraut, als daß er sich stemmen müßte gegen ihre Autorität oder sich ihr gefangen geben. Aber diese schlimme Alternative ist fast unvermeidlich, wo gewaltiger und verständlicher als die Natur, aber eben deswegen auch unterjochender und positiver, der reife Genius der Meister auf den jungen Künstler wirkt". Nicht nur die Richtung Goethes und Schillers, auch die großen philosophischen Gedankenbauten der Zeit, sowie ihre revolutionären sittlichen Ideen waren es, denen Hölderlin, mit dieser inneren Scheu gegenübertrat. Und es genügt nicht, um diese Stellung Hölderlins zu seiner Zeit zu begreifen, auf die elegische Sehnsucht hinzuweisen, die ihn immer wieder ins ferne Land hinüber, zu Alkäus und Anakreon, trieb: denn diese Sehnsucht nach dem Griechentum ist hier selbst nicht sowohl Ursache, als sie die Wirkung eines tieferen geistigen Grundzugs ist, der sein Künstlertum und seine

Weltansicht beherrscht. Aus den Gesetzen dieses Künstlertums kann zuletzt allein die Erklärung für die Ferne und Nähe, für den Wechsel zwischen Anziehung und Abstoßung entnommen werden, der sich in Hölderlins Gesamtverhältnis zu seiner Epoche und insbesondere in seinem Verhältnis zur idealistisch-philosophischen Bewegung kundtut. —

Jede Charakteristik, die sich damit begnügt, die äußeren Einflüsse zusammenzustellen, die Hölderlin von seiner näheren oder ferneren geistigen Umgebung erfahren hat, bleibt daher notwendig ungenügend und einseitig. Die literarhistorische Forschung hat, soweit sie diesen Weg beschritt, manche interessante Einzelheit zutage gefördert: aber eine je größere Stofffülle sich hierbei ergab, um so mehr drohte die einheitliche künstlerische Gestalt Hölderlins sich nach und nach in die Vielheit und in den Widerstreit einzelner geschichtlicher Beziehungen aufzulösen. Besonders deutlich tritt dies in den Untersuchungen hervor, die Zinkernagel in seinem Buche »Ueber die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion« (1907) dem Hauptwerk Hölderlins gewidmet hat. Die mannigfachen Fassungen und Schichten der Hyperion-Dichtung, die hier unterschieden werden, stimmen fast nur noch dem Namen nach überein. Dem Plan und der künstlerischen Konzeption des Ganzen nach sind sie dagegen durchweg verschieden: und diese Verschiedenheit soll sich ausschließlich durch die äußeren Einwirkungen erklären, denen Hölderlin zur Zeit der Abfassung unterlag. Neben einer rein Schillerischen Fassung des Romans steht eine andere, die ganz durch Fichte und Platon bestimmt wird: neben einem Hyperion rein Tieckscher besitzen wir einen Hyperion rein Schellingscher Prägung. Auch die Lyrik Hölderlins soll an diesem Prozeß der beständigen inneren Umbildung seiner Gedankenwelt teilnehmen; auch sie soll selbst dort, wo sie sich zu ihrem reinsten und höchsten Ausdruck erhebt, nur der dichterische Reflex bestimmter zeitgenössischer Philosopheme sein. Wir gehen hier den einzelnen literarhistorischen Beweisgründen für diese These nicht nach: aber man muß gestehen, daß sie für jeden, der sich lediglich dem unbefangenen Eindruck von Hölderlins Dichtung überläßt, schon aus allgemeinen, inneren Gründen problematisch und schwer verständlich erscheinen muß. Wenn bei irgendeinem Lyriker, so spürt man bei Hölderlin durch alle Verschiedenheit der dichterischen Stoffe und Vorwürfe hindurch den Rhythmus und den Pulsschlag ein und desselben lebendigen lyrischen Grundgefühls. Dieser Grundton ist es, der dem Roman Hyperion und dem Drama vom Tod des Empedokles seine Bewegtheit und seine subjektive Fülle gibt und der auch in den Briefen Hölderlins,

sowie in seinen philosophischen Skizzen noch nachklingt. Wenn irgendwo, so stehen wir hier im Mittelpunkt seines Wesens und seines Schaffens. Läßt man die wechselnde Bestimmbarkeit durch äußere Einflüsse und Anregungen bis in diese Schicht hinabreichen, — so hat man damit in der Tat auf die Behauptung einer wahrhaft selbständigen geistigen Eigenart Hölderlins Verzicht geleistet. Die geistesgeschichtliche Betrachtung, für die zuletzt doch das Individuum Anfangs- und Zielpunkt bleibt, wird daher hier von Anfang an einen andern Weg suchen müssen. Sie wird versuchen müssen, aus dem dichterischen Wesenselement bei Hölderlin, das ihm ursprünglich angehört und aller abstrakten Reflexion vorausgeht, auch diejenigen Züge zu begreifen, die in der Gesamtheit seiner theoretischen Welt- und Lebensansicht allmählich immer bestimmter heraustreten. In dem Ausdruck und in der Rechtfertigung dieser Weltansicht begegnet Hölderlin den Grundgedanken des philosophischen Idealismus und macht sie sich zu eigen: aber weil diese Gedanken bei ihm in anderen seelischen Voraussetzungen wurzeln, darum nehmen sie für ihn eine andere Bedeutung und gleichsam eine andere Farbe an, als sie sie für die Begründer der idealistischen Spekulation besitzen. Und diese neue persönliche Stellung — so eigenartig ist innerhalb der Geistesgeschichte die Wechselbeziehung zwischen dem Individuellen und Universellen — wirkt nun wieder ins Allgemeine zurück. Nicht nur rein empfangend steht Hölderlin der geistigen Gesamtbewegung des Idealismus gegenüber, sondern er bereichert sie, indem er sie sich aneignet, zugleich mit einem neuen positiven Gehalt. Diesen Doppelprozeß des Nehmens und Gebens, der rezeptiven Bestimmtheit und der aktiven Bestimmung, durch welche Hölderlin in die Geschichte des deutschen Idealismus eingreift, versuchen die folgenden Betrachtungen näher zu entwickeln.

2.

Der gemeinsame Boden, von dem aus die Grundansicht des spekulativen Idealismus und die dichterische und philosophische Weltauffassung Hölderlins erwächst, läßt sich in den drei Namen K a n t , S p i n o z a und P l a t o n bezeichnen. In der Art wie sie diese drei geistigen Grundelemente miteinander verknüpfen und wie sie ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmen, sind indes die drei Schöpfer der großen Systeme, sind Fichte, Schelling und Hegel ebensosehr untereinander verschieden, wie sie sich hierin charakteristisch von Hölderlin unterscheiden. Was Kant betrifft, so hat die Bekanntschaft mit seiner Lehre für Hölderlin schon in den Jugend- und Lehrjahren des Tübinger Stifts begonnen — und

wenn in dieser Zeit in seiner Stellung zur kritischen Lehre eine gewisse Sprödigkeit noch unverkennbar ist, so schwindet sie mehr und mehr, je weiter er gegen das eigentliche Zentrum des Systems vordringt. Aus Woltershausen berichtet er in Briefen an den Bruder vom Jahre 1794, daß Kant und die Griechen, was das Wissenschaftliche betrifft, jetzt seine einzige Beschäftigung seien, und daß sich ihm dieser herrliche Geist immer mehr enthülle. Und noch nach Jahren, nachdem er selbst bereits in einem wesentlichen Zuge sich von Kants abstrakter Freiheitslehre getrennt hat, erkennt er ihre Wirkung auf die Zeit und ihre unbedingte Erforderlichkeit für die Zeit ohne Einschränkung an. Die Deutschen hätten keinen heilsameren Einfluß erfahren können, als den der neuen Philosophie, die bis zum Extrem auf Allgemeinheit des Interesses dringe, und das unendliche Streben in der Brust des Menschen aufdecke: — und die daher, wenn sie schon zu einseitig sich an die große Selbsttätigkeit der Menschennatur halte, doch als Philosophie der Zeit die einzig mögliche sei. Kant sei der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation führe, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringe. Aber freilich liegt in dieser Wertschätzung schon, daß auch Hölderlin die kritische Lehre nur als die unentbehrliche Vorschule des Denkens ansieht, und daß es auch ihn drängt, den Fortschritt von der kritischen »Propädeutik« zu einem System der Philosophie und Lebensanschauung vollzogen zu sehen. Die Form eines solchen Systems schien Spinozas Lehre in vorbildlicher Weise darzubieten. Wie Hegel, Schelling und Hölderlin die nähere Bekanntschaft mit dieser Lehre zunächst aus Fr. Heinr. Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza schöpfen, so entnehmen sie diesen Briefen auch die Ueberzeugung, daß in der Spinozistischen Weltansicht vor allem ein neues Wissensideal in mustergültiger Konsequenz und Reinheit verkörpert sei. Aber wenn es nunmehr den jungen Schelling reizt, mit Spinoza auf diesem seinem eigensten Gebiet zu wetteifern, wenn er, von seiner ersten Schrift über die Möglichkeit der Form einer Philosophie an, sich die Aufgabe stellt, ein idealistisches Seiten- und Gegenstück zum Spinozismus aufzustellen und in strenger deduktiver Abfolge alle Schritte von dem Einen absoluten Ich zu der Fülle seiner abgeleiteten Erscheinungen zu verfolgen: — so nimmt Hölderlins Grundinteresse von Anfang an eine andere Richtung. Das »Eine«, das er sucht, ist nicht, wie bei Schelling und Fichte, das oberste Prinzip der Deduktion: nicht ein höchster und allumfassender Grundbegriff, von dem alles besondere Wissen sich ableiten soll. Als er als Einundzwanzigjähriger das *Ἓν καὶ πᾶν*

zu seinem »Symbolum« wählte und es seinem Freunde Hegel ins Stammbuch schrieb, da stand ihm vielmehr unverkennbar bereits eine andere Auslegung und Deutung vor Augen. Nicht aus einer abstrakten Forderung des Wissens, sondern aus der Eigenart seines Naturempfindens und -schauens hatte er dieses Wort ergriffen. In ihm suchte und fand er die Bestätigung für das Grundgefühl, das ihn seit frühester Kindheit mit der Natur und mit den einzelnen Naturmächten, mit Sonne, Erde und Luft verbunden hatte. So erfüllt er — wie es der junge Goethe in der Zeit der ersten Bekanntschaft mit Spinoza getan hatte — den abstrakt-mathematischen Seinsbegriff Spinozas sofort mit einem eigenen und neuen Gehalt. Das Eine ist nicht die unendliche allumfassende Substanz, für die es keinen Wechsel und kein Werden gibt; — sondern es ist jenes Eins, das in sich selbst den Keim zur Vielheit und zum Wandel birgt: das ἓν διαφέρον ἑαυτῷ, wie es Hölderlin später im Hyperion, mit dem Worte des Heraklit bezeichnet. Von hier führt ihn schon früh der Weg zu P l a t o n weiter: aber wieder ist es nicht der Logiker Platon, nicht der Kritiker des Theaetet, der die Heraklitische Lehre vom Werden bekämpft und ihr die Lehre vom ὄντως ὄν der Idee entgegensetzt, der ihn fesselt. Wie der Platonismus Shaftesburys und Winckelmanns, so ist auch der Platonismus Hölderlins ausschließlich auf die Erscheinung des Lebens und auf die Erscheinung des Schönen gerichtet. Ein erster Versuch, seine ästhetischen Grundansichten zu fixieren, mündet in einen Kommentar über den Platonischen Phaedrus aus — und die frühe metrische Fassung des Hyperion ist ganz erfüllt und beherrscht von dem Mythos über den Ursprung des ἔρως, den Drotima im Symposion verkündet. »Als unser Geist . . sich aus dem freien Fluge der Himmlischen verlor und erdwärts sich — Vom Aether neigt', und mit dem Ueberflusse — Sich so die Armut gattete, da ward — Die Liebe. Das geschah am Tage, da — Den Fluten Aphrodite sich entwand . . . Nun fühlen wir die Schranken unseres Wesens — Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig — Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist — Zum ungetrübten Aether sich zurück.« Und doch ist, was auf diese Weise sich als die S c h r a n k e unseres Wesens erweist, zugleich die B e d i n g u n g für alles menschliche Tun und alles menschliche Bewußtsein. Denn nur an dieser Schranke entzündet sich das Bewußtsein, nur aus dem Gegensatz zum Allgemeinen geht das Gefühl der Individualität hervor. Der leidenlose, der »reine« Geist mag alles Sein in sich befassen — aber er würde kein S e i n f ü r s i c h besitzen. Indem die Liebe den Widerstreit der beiden Triebe, deren keiner entbehrlich ist, den Trieb zum Unendlichen

und den Trieb zur Beschränkung vereinigt, schafft sie erst die Form und die Möglichkeit des bewußten Lebens selbst. —

Zugleich aber weist dieser Rückgang auf den Platonischen Mythos, abgesehen von der Besonderheit seines Inhalts, auf einen allgemeinen Zug in Hölderlins Geistesart zurück: auf einen Zug, durch den auf seine Grundanschauung vom Griechentum und von der Natur erst volles Licht fällt. Der Mythos ist für Hölderlin kein bloß äußerliches allegorisches Sinnbild, in das sich der Gedanke kleidet: sondern er bildet für ihn eine ursprüngliche und unauflösliche geistige Lebensform. Die mythische Phantasie ist kein bloßes Schmuckstück, das wir nachträglich dem Bilde der Wirklichkeit hinzufügen, sondern sie ist eines der notwendigen Organe für die Erfassung der Wirklichkeit selbst. In ihr findet er Welt und Leben erst wahrhaft erschlossen und gedeutet. Er hat die Naturgewalten als ursprüngliche mythische Gewalten gefühlt, noch ehe er sie sich benannt und sie begrifflich gegeneinander abgesondert hat. Wie dieses Grundgefühl das Ganze von Hölderlins Dichtung durchdringt, — wie es sich bis in die letzten Elemente seines lyrischen Stils als fortwirkend erweist: das hat — nachdem bereits Dilthey in seinem Hölderlin-Aufsatz auf diesen Zug verwiesen — Friedrich Gundolf am Beispiel von Hölderlins Archipelagus in tiefgreifender Analyse gezeigt [1]). Jetzt sind die alten Götter keine bloßen Metaphern und Umschreibungen mehr, sondern sie sind unmittelbar als sinnlich-geistige Realitäten gewußt und erlebt. Ingrimmig wendet sich Hölderlin gegen die »scheinheiligen Dichter«, denen die Götterwelt nur Name, nur Staffage und rhetorisches Prunkstück bleibt. »Ihr kalten Heuchler, sprecht von den Göttern nicht! Ihr habt Verstand! ihr glaubt nicht an Helios, Noch an den Donnerer und Meergott; Tod ist die Erde, wer mag ihr danken?« Wem der Mythos eine bloße, noch so »poetische« Erfindung ist — wer in ihm keine eigentümliche und notwendige geistige Form ausgedrückt findet, der hat das Recht verwirkt, von ihm als Dichter Gebrauch zu machen. Denn ihm ist die Welt nur ein totes Aggregat einzelner Stoffe oder ein berechenbares, mit dem Verstand erschöpfbares System mechanischer Kräfte. Es ist unverkennbar die Stimmung der »Götter Griechenlands«, die hier in Hölderlin fortwirkt — aber gerade im Vergleich mit Schiller und im Gegensatz zu ihm tritt die Eigenart seiner Gefühls- und Anschauungswelt besonders deutlich hervor. Was Schiller nur fordert, das ist bei Hölderlin geleistet. Wenn jener der versunkenen griechischen Götterwelt nur resigniert und »sentimentalisch« gegenüberstand:

1) Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 2. Aufl. Lpz. 1907 S. 405 f.; Gundolf, Hölderlins Archipelagus, 2. Aufl.; Heidelberg 1916.

so steht Hölderlin ihr wieder naiv und gläubig gegenüber. Für Schiller bleiben die antiken Göttergestalten, bleiben Helios und Aphrodite, so sehr er sie zurücksehnt, doch immer nur die »schönen Wesen aus dem Fabelland«, deren Spur nur noch im Feenland der Lieder lebt. Die Vernunft soll hier wieder aufbauen, was die Anschauung der Natur für immer verloren hat. »Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet, — Schaffendes Leben aufs neu' gibt die Vernunft ihr zurück.« Für Hölderlin aber ist gerade dies charakteristisch, daß dieser Dualismus für ihn kraft der ursprünglichen Eigenheit seiner Empfindung der Natur von Anfang an überwunden ist. Er braucht die antiken Göttergestalten nicht künstlich in der Reflexion wiederherzustellen; denn sie sind ihm künstlerisch vermöge der Grundrichtung und des Grundgesetzes seiner Phantasie beständig innerlich gegenwärtig. Vor dieser höheren Gegenwart versinkt ihm selbst die unmittelbare sinnliche Nähe der »Dinge« und der empirischen Tatsachen. »Wie in himmlische Gefangenschaft verkauft« so klagt er, »Dort bin ich, wo Apollo ging — In Königsgestalt, — Und zu unschuldigen Jünglingen sich — Herabließ Zeus und Söhne in heiliger Art — Und Töchter zeugte, — Der Hohe unter den Menschen.« Er sieht, wie Helios, müde seiner Fahrt, die jungen Locken im Goldgewölk badet; er lauscht ihm, wie er, goldner Töne voll, sein Abendlied auf himmlischer Leier spielt. Dieser Zug in Hölderlins Naturgefühl ist in ihm nicht »entstanden«, geschweige durch irgendeine äußere Einwirkung in ihm erzeugt; sondern er bezeichnet eine Urform seines Geistes, die von Anfang bis zu Ende sich selbst gleich geblieben ist und sich nur immer reicheren und bewußteren Ausdruck gegeben hat. Wie der Knabe die Stille des Aethers vernahm und sich deutete, lange bevor er der Menschen Wort begriff, so spricht eine der letzten und reifsten Dichtungen, die Hölderlin gelungen ist, — die Elegie »der Wanderer« — diese Stimmung noch einmal ergreifend aus.

»Und so bin ich allein. Du aber, über den Wolken
Vater des Vaterlands! mächtiger Aether! und du,
Erd' und Licht, ihr einigen drei, die walten und lieben,
Ewige Götter! mit Euch brechen die Bande mir nie!«

Was sich in diesen Worten darstellt, — das ist nichts Aeußeres, nichts Wandelbares und Zufälliges mehr, sondern es ist die Substanz seines geistigen und dichterischen Wesens selbst.

Und noch ein anderer grundlegender Zug von Hölderlins künstlerischem Pantheismus wurzelt in diesem Ausgangspunkt. Wie das Unendliche und All-Eine sich in eine Fülle individueller Gestalten ausbreitet und sich nur in dieser Besonderheit der Gestalten auszuwirken vermag: das ist der Punkt, um den auch Hölderlins Denken

beständig kreist. Aber auch hier grenzen für ihn die begriffliche und die sinnlich-anschauliche Ansicht dieses Verhältnisses nahe an einander und gehen fast unmerklich ineinander über. Seine Anschauung ist ebensoweit von dem logisch-mathematischen Pantheismus Spinozas, wie von dem dialektischen Pantheismus Schellings und Hegels entfernt, wiewohl sie sich dem letzteren — wie die Berufung auf das Heraklitische ἓν διαφέρον ἑαυτῷ beweist — in der äußeren Formulierung annähert. Im Grunde bleibt ihm doch das Unendliche selbst noch ein Faßbares und Fühlbares. Es ist ihm nicht die Eine, sich selbst ewig gleiche Regel, die über allem Werden steht, noch der Begriff oder die Potenz des Seins, die sich selbst expliziert — sondern es stellt sich ihm von Anfang an in konkreter Gestaltung dar. Luft und Licht, Aether und Himmel sind seine nächsten Symbole — sofern sie selbst unbegrenzt und allgegenwärtig in jedes besondere Sein eingehen und es umspülen und durchfluten. In ihnen fühlt er sich unmittelbar ergriffen von der Einheit alles Lebendigen; in sie sehnt sich sein Wesen aufzugehen. Auch in diesem seinem Allgefühl ist Hölderlin noch antik — noch auf eine Anschauung gerichtet, die den sinnlichen Umriß des Besonderen nicht verliert, indem sie sich dem Allgemeinen hingibt. Wenn er von der Luft als dem rastlos beweglichen, alldurchdringenden Element, als Grundstoff aller Dinge spricht, der in einer ewigen Fülle durch alle Röhren des Lebens dringt, — so könnte es fast scheinen, als hörte man einen der alten Ionischen Naturphilosophen; als stünde man in dem Kreise des Anaximenes oder des Diogenes von Apollonia. Aber auch hier ist alle theoretische Betrachtung in unmittelbare Empfindung ein- und umgeschmolzen. Hölderlin bedarf für diese seine Naturansicht keiner anderen Bestätigung als das Gefühl, das jeder helle und heitere Frühlingstag dem Menschen gibt. »Wie wenn die Mutter schmeichelnd frägt, wo um sie her ihr Liebstes sei — so schildert Hyperion die Stimmung des Tages, an dem er zuerst Diotima begegnete — und alle Kinder in den Schoß ihr stürzen, und das Kleinste noch die Arme aus der Wiege streckt, so flog und sprang und strebte jedes Leben in die göttliche Luft hinaus, und Käfer und Schwalben und Tauben und Störche tummelten sich in frohlockender Verwirrung untereinander in den Tiefen und Höhen, und was die Erde festhielt, dem ward zum Fluge der Schritt; über die Gräben brauste das Roß und über die Zäune das Reh, und aus dem Meergrund kamen die Fische herauf und hüpften über die Fläche. Allen drang die mütterliche Luft ans Herz und hob sie und zog sie zu sich.« Auch der tragische Unterton, der durch Hölderlins Lyrik hindurchgeht, findet hier seinen Ausklang. Alle Liebe und alles Leid muß zuletzt droben in

Licht und Luft zerrinnen. Das Einzelne ist sich selbst seines eigentlichen Wesensgrundes noch nicht bewußt; — es bleibt im Schatten und herzlos, bis der Allumfassende, bis der »Vater Aether« jeden erkannt hat.

Jetzt erst, nachdem wir uns der bleibenden Grundmomente von Hölderlins Naturanschauung versichert haben, die durch alle Epochen seines Lebens und seiner Dichtung hindurch die gleichen sind, können wir der Frage näher treten, welche Wirkungen er vom philosophischen Idealismus seiner Zeit empfangen, und welche er auf ihn ausgeübt hat. Betrachtet man hier zunächst Hölderlins Verhältnis zu Fichte: so ist es seinen allgemeinen Umrissen nach klar und eindeutig bestimmt. In den schwierigen und mühseligen Deduktionen der Fichteschen Wissenschaftslehre erfaßt Hölderlin von Anfang an den zentralen und entscheidenden Punkt. Der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich ist ihm nur ein anderer Ausdruck für den dualistischen Widerstreit von Natur und Freiheit. Die »Natur« — so hatte Fichte gelehrt — vermag die Freiheit nicht zu beschränken: denn sie ist selbst nichts Absolutes, kein ursprüngliches und unabhängiges Sein, das an sich vorhanden wäre. Sie ist vielmehr die Grenze die das Selbst sich setzt, um alsbald wiederum über sie hinwegzuschreiten: der Stoff, an dessen Bestimmung und Bewältigung das reine Ich sich seiner selbst und seiner unendlichen Aufgabe bewußt wird. So ist sie der Komplex nicht eines unabhängigen, aus sich bestehenden Daseins, sondern sie bezeichnet das Ziel und den Umkreis des Sollens: das ideelle Substrat, an dem die freie Tätigkeit sich selber erst findet und über ihren Weg und ihre Richtung Klarheit gewinnt. Jedes »gegebene« Sein der Natur ist nur dazu bestimmt, kraft des sittlichen Willens umgeformt und somit als dieses Gegebene vernichtet und aufgehoben zu werden. Was diese Lehre in der unerbittlichen Konsequenz, mit der sie bei Fichte entwickelt wird, für Hölderlin bedeuten mußte, läßt sich leicht ermessen. Denn lange lagen in ihm selbst die Voraussetzungen für ihre Aufnahme bereit. Schon in der jugendlichen Schwärmerei für Rousseau, dessen Namen er seiner »Hymne an die Menschheit« voransetzt, hatte der Begriff der Natur, neben seinem reinen, anschaulichen Gehalt, zugleich die Züge eines sittlichen Ideals angenommen. In der Jugenddichtung sind beide Elemente unmittelbar aufeinander bezogen und miteinanedr verquickt. Den Hymnen, in denen er die Stille der Natur oder einzelne ihrer großen Erscheinungen preist, treten andere zur Seite, die mit enthusiastischem Ueberschwang rein abstrakte Gebilde, wie Freundschaft und Menschheit, Ehre und Freiheit verherrlichen. Die erste Vertiefung in Fichtes Lehre aber mußte

die Scheineinheit, in der Hölderlin bisher gelebt hatte, zur Auflösung bringen. Was jetzt von ihm verlangt wurde, war eine klare und scharfe Alternative: eine Entscheidung zwischen dem Standpunkt des Seins und dem Standpunkt des Sollens. Es scheint einen Augenblick, als beuge er sich dem »Titanen« Fichte; — als opfere er die »Natur« dem »Ideal« auf. Aber nicht ohne tiefen und schmerzlichen Verzicht vermag er dieses Opfer zu bringen: denn was hier von ihm gefordert wird, ist nichts anderes als der Bruch mit jenem ursprünglichen Weltgefühl, das ihm von früh an an- und eingeboren war. Die Natur soll nicht mehr ein Ganzes für sich bestehender und für sich wirkender geistig-göttlicher Kräfte sein: sondern sie ist nur der »Gegenwurf« zur Idee der Freiheit und das Material für unsere sittliche Bestimmung. Eben an diesem Punkte aber setzt nun Hölderlins Abwehr und seine geistige Selbstbehauptung gegenüber Fichte ein. Noch versucht er es zunächst, mit Fichtes eigenen Waffen gegen ihn zu streiten. Wenn es wahr ist, daß Ich und Nicht-Ich nur für einander da sind, daß sie — wie der Fichtesche Begriff in der »Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre« lautet — nur im Wechsel-Tun und -Leiden sich gegenseitig bedingen und gegenseitig konstituieren: — so ist damit die Natur aus der bloßen Negativität bereits herausgehoben, so ist auch ihr ein eigener Sinn und eine selbständige ideelle Bedeutung verliehen. Ihre Vernichtung darf nicht als mögliches Ziel gedacht werden; denn sie wäre mit der Vernichtung des Ich gleichbedeutend. Bedarf das Ich, um sich zum Selbstbewußtsein zu erheben, der Schranke, — bedarf es der Beziehung auf die Endlichkeit: so muß diese letztere selbst mehr als *bloße* Schranke sein. Was wir vom Standpunkt des Willens lediglich als *Stoff* ansehen und behandeln können und müssen, das muß demnach, in einer anderen Richtung, der Betrachtung zugleich selbst wieder als *Form*, als selbständige, einem eigenen Gesetz unterstehende Gestalt aufgefaßt werden können. Unverkennbar knüpft Hölderlin hier an das theoretische Resultat von Schillers ästhetischen Briefen an; aber er spricht in diesem Resultat nunmehr zugleich eine eigene persönliche Grundforderung und ein eigenes geistiges Grunderlebnis aus. Indem es ihn drängt, auch dieses Erlebnis in die Form des Romans umzuschmelzen, der seinen Lebens- und Entwicklungsgang begleitet, entsteht — im Winter 1794 auf 95 — die Jenenser Fassung des »Hyperion«. Besonders in dem metrischen Fragment, das von ihr erhalten ist. spricht sich die allgemeine Tendenz, aus der sie hervorgegangen ist, fast in abstrakter Klarheit aus:

»Der leidensfreie, reine Geist befaßt
Sich mit dem Stoffe nicht, ist aber auch
Sich keines Dings und seiner nicht bewußt,
Für ihn ist keine Welt; denn außer ihm
Ist nichts . . .
Nun fühlen wir die Schranken unsers Wesens,
Und die gehemmte Kraft sträubt ungeduldig
Sich gegen ihre Fesseln, und es sehnt der Geist
Zum ungetrübten Aether sich zurück.
Doch ist in uns auch wieder etwas, das
Die Fesseln gern behält; denn würd' in uns
Das Göttliche von keinem Widerstande
Beschränkt — wir fühlten uns und andere nicht.
Sich aber nicht zu fühlen ist der Tod . . .

Groß und unbezwinglich sei
Des Menschen Geist in seinen Forderungen;
Er beuge nie sich der Naturgewalt,
Doch acht' er auch der Hilfe, wenn sie schon
Vom Sinnenlande kömmt, verkenne nicht,
Was edel ist im sterblichen Gewande. —
Stimmt hie und da nach ihrer eigenen Weise
In seine Töne die Natur, so schäm
Er sich der freundlichen Gespielin nicht . . . .«

In diesen Worten stellt sich Hölderlin als Künstler und mit dem Rechte des Künstlers gegen die ethische Reflexionsphilosophie Fichtes wieder her. Aber der Kampf ist freilich damit noch nicht bis zu Ende durchgekämpft. Die Einheit zwischen Natur und Menschengeist ist im Phänomen des Schönen von neuem geknüpft; aber sie trägt jetzt beständig den Keim zu einem tragischen Konflikt in sich. Denn immer wieder wird die reine künstlerische Hingabe an die Wirklichkeit durch andersartigeForderungen, die sich von außen zudrängen, gehemmt und beirrt. Der erste innige und fraglose Zusammenhang, der den Menschen mit der Natur verband, kehrt in gleicher Stärke und Unmittelbarkeit nicht mehr zurück. Dem Recht und der Eigenart der Intuition steht das abstrakte Vernunftgebot gegenüber: das Gefühl des Naturzusammenhangs sondert sich von dem Gesetz, das die Menschenwelt beherrscht und auf dem die Ordnung dieser Welt beruht. Traum und Wirklichkeit, deren Grenzen in dem Gefühl des Knaben und Jünglings noch unmerklich ineinanderfloßen, sind jetzt streng und scharf geschieden; — aber die neue Klarheit

läßt nur das Leid als Grund aller Wirklichkeit um so schonungsloser hervortreten. Das Gedicht »An die Natur«, das im Jahre 1795 kurz nach der Rückkehr aus Jena entstanden ist, spricht diese Stimmung ergreifend aus. In ihr wurzelt fortan Hölderlins tragische Weltanschauung. Im Hyperion wie in der Empedokles-Dichtung klingt dieses Grundmotiv nach. Auch Empedokles ist beherrscht von dem Gefühl des Alllebens- und dieses Gefühl gibt ihm die Natur zu eigen und macht sie ihm von innen her verständlich. Aber er bleibt bei dieser Einheit nicht stehen: sondern es drängt ihn, die Ordnung der Natur, die sich ihm enthüllt hat, auch in der Menschenwelt um ihn herum, im Gesetz des Staates und der Gemeinschaft zu verwirklichen. Hier aber wird, im Getriebe des empirisch-menschlichen Wirkens und der bedingten endlichen Zwecksetzungen, sogleich die große Intuition der Natur, die er in sich trägt, beschränkt und herabgezogen. Indem er das Wissen, das ihn mit der Natur verknüpft, zum Mittel für eine einzelne Bestrebung herabwürdigt, indem er die Natur zur Magd erniedrigt, ist ihr Zauber von ihm gewichen. Er findet sich, ohne ihre Hilfe, allein in der engen Menschenwelt wieder und den Angriffen dieser Welt ausgesetzt. Und erst, indem er sich nun von dieser ganzen Sphäre, von dem Getriebe menschlicher Meinungen und menschlicher Absichten trennt, indem er allen Lockungen, die von dorther noch zu ihm hinüberklingen, widerstrebt und sich in schauderndem Verlangen in die Flammen des Aetna wirft, hat er damit das alte Band mit der Natur wieder geknüpft. Das also macht hier den letzten Grund der Tragik aus: daß Natur und Freiheit sich nicht versöhnen, — daß wer in den Ordnungen der Menschenwelt leben und wirken will, sich von den Ordnungen der Natur scheiden und daß, wer den Weg zu ihnen zurückfinden will, damit den Regeln der Menschenwelt und ihrem Glück und Leid entsagen muß. Der Aufsatz »Grund zum Empedokles« zeigt, wie Hölderlin sich nicht damit begnügt, diesen Gegensatz zu gestalten, sondern, wie er beständig danach ringt, ihn allgemein und abstrakt auszusprechen: aber wem das Ganze seiner Dichtung gegenwärtig ist, der findet noch in dieser höchsten Abstraktion den ganz persönlichen Gehalt seines individuellen Lebens- und Weltgefühls. —

3.

Betrachtet man die innere Entwicklung Hölderlins, wie sie sich uns bisher darstellte, so zeigt sich in ihr überall eine durchgehende Stetigkeit bestimmter Lebenselemente und Lebensprobleme. Auch

dort, wo Hölderlin einem fremden Einfluß unterliegt, stellt er sich ihm gegenüber, nach einer kurzen inneren Krise, aus eigener Kraft wieder her. Ein anderes Gesamtbild müßte sich uns freilich ergeben, wenn wir annehmen, daß Hölderlin, um den überwältigenden und für seine dichterische Natur zerstörenden Einfluß der Fichteschen Lehre zu überwinden, eine äußere Hilfe suchen mußte — und daß er sie in Schellings Naturphilosophie gefunden hat. Die Argumente, die man für diese Annahme vorgebracht hat, sind indes wenig überzeugend. Denn alle Analogien, die man zwischen Schellings und Hölderlins Anschauung der Natur, im ganzen wie im einzelnen, aufgewiesen hat, betreffen gerade diejenigen Elemente seiner Gesamtansicht, die für ihn von früher Jugend an feststanden und die deren festes Grundgerüst bilden. Man wird sich schwerlich bereden können, daß die Vorstellung vom »Vater Aether«, die durch Hölderlins Dichtung hindurchgeht, aus Schellings Schrift über die Weltseele geschöpft und aus ihr erst völlig erklärbar sei — wenn man sich vergegenwärtigt, wie diese Vorstellung in voller anschaulicher Klarheit bei ihm schon in einer Zeit hervortritt, in der noch nicht einmal die ersten begrifflichen Anfänge der Schellingschen Naturphilosophie gegeben waren. Schon das Thalia-Fragment des Hyperion aus dem Jahre 1794 enthält sie — und das Gedicht »An die Natur« aus dem folgenden Jahre nimmt sie von neuem auf und bildet sie fort. »Ich weiß nicht, wie mir geschieht, wenn ich sie ansehe, diese unergründliche Natur; aber es sind heilige, selige Tränen, die ich weine vor der verschleierten Geliebten. Mein ganzes Wesen verstummt und lauscht, wenn der leise geheimnisvolle Hauch des Abends mich anweht. Verloren ins heilige Blau blick' ich oft hinauf in den Aether und hinein ins heilige Meer, und mir wird, als schlösse sich die Pforte des Unsichtbaren mir auf, und ich verginge mit allem, was um mich ist.« Hier liegt der künstlerische Keim der späteren Dichtung »An den Aether« deutlich zutage; man braucht nach keiner weiteren rein begrifflichen Anregung für sie zu suchen. Auch davon, daß Hölderlin, indem er das Licht als Ursprung alles lebendigen Daseins preist, von der Schellingschen Deutung des Lichts als »der ersten und positiven Ursache der allgemeinen Polarität ausgehe« [1]), wird man sich kaum überzeugen, wenn man erwägt, daß es sich auch hier um eine jener fundamentalen Anschauungen handelt, von denen er wußte und aussprach, daß sie ihm nicht auf menschliche Lehre zurückgingen, sondern daß sie aus seinem, nicht weiter zu ergründenden ursprünglichen Gefühl der Natur frei und zugleich notwendig hervorwuchsen. »O jene Zeit« — so ruft Empedokles aus —

1) Vgl. Zinkernagel, a. a. O. S. 193, 201 u. s.

Ihr Liebeswonnen, da die Seele mir,
Von Göttern wie Endymion geweckt,
Die kindlich schlummernde, sich öffnete,
Lebendig sie, die Immerjugendlichen,
Des Lebens große Genien
Erkannte — schöne S o n n e! Menschen hatten mich
Es nicht gelehrt, mich trieb mein eigen Herz
Unsterblich liebend zu Unsterblichen,
Zu dir, zu dir, ich konnte Göttlichers
Nicht finden, stilles Licht . . . «

Es bedarf hier keiner weiteren Beispiele: denn jede Zeile in Hölderlins Dichtung spricht im gleichen Sinne. Aber auch im ganzen hält der Gedanke, daß Hölderlin, als er den Zusammenbruch des Fichteschen Systems in sich erfuhr, den nächsten gedanklichen Halt in Schellings Naturphilosophie gesucht und gefunden habe, der Kritik nirgends stand. Denn Schelling selbst stand, zu der Zeit, als ihm Hölderlin wieder begegnete, — es war im August 1795, als Hölderlin bei seiner Rückkehr von Jena den Freund im Tübinger Stift besuchte — noch völlig im Bann der Fichteschen Wissenschaftslehre. Noch wenige Monate zuvor hatte er an Hegel geschrieben, daß sein Ehrgeiz erfüllt sei, wenn er einer der ersten sei, der den neuen Helden Fichte im Lande der Wahrheit begrüßen könne. »Segen sei mit dem großen Mann, er wird das Werk vollenden!« Auch jetzt, als er Hölderlin wiedersieht, ist die Sorge des Zwanzigjährigen nur darauf gerichtet, ob er weit genug in der Philosophie fortgeschritten sei, um mit Fichtes großen Entwürfen Schritt halten zu können. Hölderlin muß ihn hierüber trösten: »sei Du nur ruhig — so erwidert er ihm — Du bist gerade so weit als Fichte; ich habe ihn ja gehört.« Was Schellings literarische Produktion betrifft, so lagen damals drei Schriften von ihm vor oder waren in der Ausarbeitung begriffen: die Schrift »über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«, die Schrift »vom Ich als Prinzip der Philosophie« und die »Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus«, wozu noch kurz darauf, zu Beginn des Jahres 1796, die »Neue Deduktion des Naturrechts« trat. In ihnen allen ist der Gedankenkreis Fichtes nirgends prinzipiell überschritten. Das Prinzip der Sittlichkeit ist — namentlich in den zuletzt genannten Schriften — das Prinzip der Philosophie überhaupt: der Begriff der Autonomie ist der Mittelpunkt, um den sich der Aufbau der ideellen wie der wirklichen Welt, der Welt des Geistes, wie der Welt der Natur bewegt. Nur insofern findet das Problem der Natur hier überhaupt eine besondere Erwäh-

nung, als auch die Natur als Beleg und Beispiel für den Grundgedanken der Autonomie gilt: denn Leben ist »Autonomie in der Erscheinung«. Was Schelling damals vor Augen steht, ist ein Versuch, wie er kurz darauf von Fichte in seinem Naturrecht unternommen wurde, indem er Luft und Licht a priori aus der Notwendigkeit deduzierte, daß eine Mehrheit freier Wesen existieren und daß sie miteinander in Verbindung und Gemeinschaft treten müßten. Daß die Natur dagegen, als eine Stufenfolge von Kräften, einen selbständigen Bestand und einen selbständigen Wert darstelle: dieser Gedanke ist hier noch nirgends gefaßt. Der abstrakte Ethizismus Fichtes ist noch nirgends dem Dynamismus der späteren Schellingschen Lehre gewichen. »Endliche Wesen — so heißt es in der Schrift vom Ich — müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle: die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Kausalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktische Kausalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität möglich ist.« Alle Kausalität geht demnach letzten Endes auf Teleologie, alle Betrachtung des Lebens geht auf seine Erläuterung und Beleuchtung durch die Idee des sittlichen Selbst- und Endzwecks zurück. Hier fand somit Hölderlin bei Schelling nur die gleiche Anschauung wieder, die er, als sie ihm bei Fichte entgegentrat, für sich selbst abgewehrt, und der er seine eigene Bestimmung von Leben und Schönheit im metrischen Fragment des Hyperion gegenübergestellt hatte. —

Und doch zeigt eben der Rückblick auf dieses Fragment, daß in dem geschichtlichen Verhältnis von Schelling und Hölderlin und in der Beziehung zwischen ihrer Weltansicht noch ein ungelöstes Problem vorliegt. Als Schelling später das Ergebnis seiner Naturphilosophie formulierte, da faßte er es in Sätzen zusammen, deren Tendenz unmittelbar an Hölderlins inneren Kampf gegen Fichte gemahnt. »Die Natur ist nicht ein Brett, welches das Ur-Ich vor sich hinnagelt, um, daran anprallend, auf sich selbst zurückgetrieben, zur Reflexion genötigt und dadurch theoretisches Ich zu werden und ferner, dasselbe bearbeitend, umformend seine praktische Tätigkeit zu üben, sondern sie ist eine Stufenleiter, auf der der Geist zu sich selbst emporsteigt. Aus der Natur entwickelt sich der Geist; sie ist nicht bloßes Objekt, sie hat etwas Geistartiges.« Man sieht: diese Worte könnten auch über dem Jenenser Bruchstück des Hyperion als Motto stehen. Wenn Schelling ferner weit später — in der Streitschrift gegen Fichte vom Jahre 1806 — gegen diesen den Vorwurf

der Natur- und Bilderstürmerei erhebt, so findet sich auch diese Wendung bereits in voller Schärfe im Jenenser Hyperionfragment: »Und wenn dem Göttlichen in Dir ein Zeichen der gute. starke Sinn erschafft, und goldene Wolken den Aether des Gedankenreichs umzieh'n, bestürme nicht die freudigen Gestalten; denn du bedarfst der Stärkung der Natur«. Und damit sind die inhaltlichen Zusammenhänge und Analogien noch nicht erschöpft. Die Stellung, die Hölderlin der Kunst und die er dem Phänomen des Schönen im Aufbau der geistigen Welt zuweist, ist am klarsten und bestimmtesten in der endgültigen Fassung des Hyperion, an der Hölderlin in Frankfurt im Winter 1796/97 arbeitete, ausgesprochen; aber der entscheidende Grundgedanke läßt sich auch hier deutlich bis in die Jenenser Zeit zurückverfolgen. »Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. So gab der Mensch sich seine Götter. Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit . . . Und ohne solche Liebe der Schönheit, ohne solche Religion ist jeder Staat ein dürr Gerippe ohne Leben und Glück, und alles Denken und Tun ein Baum ohne Gipfel, eine Säule, wovon die Krone herabgeschlagen ist.« Das ist eines der Grundmotive der Gedankenwelt die Schelling später, im Jahre 1800, im System des transzendentalen Idealismus ausgebaut hat. Und noch ein anderer Zug: die entscheidende Bedeutung, die dem Mythos und der mythischen Phantasie zugesprochen wird, ist hier bezeichnend. Hölderlin ist in den philosophischen Entwürfen, die sich in seinem Nachlaß vorgefunden haben, auch rein abstrakt und theoretisch auf diese Bedeutung eingegangen, und er hat hier auszuführen gesucht, daß »alle Religion ihrem Wesen nach poetisch« sei. Aber wichtiger als dieser abstrakte Ausdruck ist hier die konkrete Form seiner Anschauung und seines Weltempfindens, in die, wie wir gesehen haben, der Mythos überall als notwendiges, belebendes Element einging. Wäre es nicht möglich, daß eben diese seine ursprüngliche Eigenart für den Denker Schelling zum Problem wurde — daß er hier jene geistige Richtung vor sich sah, die er später in der Philosophie der Mythologie konstruierte? Dann wäre — wenngleich in einem anderen Sinne, als man bisher angenommen hat — die Begegnung zwischen Hölderlin und Schelling im Sommer 1795 für die Entwicklungsgeschichte des deutschen Idealismus in der Tat denkwürdig und bestimmend gewesen. Nicht dies freilich kann behauptet werden, daß Schelling irgendwelche fertige Resultate des Denkens unmittelbar von Hölderlin übernahm — denn dieser ist, so ernsthaft er sein Leben lang mit philosophischen Problemen gerungen hat, niemals ein systematischer

Denker gewesen. Aber vielleicht stellte sich in ihm für Schellings empfänglichen Geist ein neuer Gehalt dar, zu dem er jetzt die Form und die gedankliche Rechtfertigung zu finden suchte; — vielleicht war es eine neue Richtung, die Hölderlin Schellings Gedanken gab, und eine neue Aufgabe, die er ihnen stellte? —

Dies alles scheint freilich bloße Hypothese — scheint eine Vermutung, die sich allerdings fast notwendig ergibt, wenn man sich den Entwicklungsgang Schellings und Hölderlins vergegenwärtigt und die Grundmomente dieser Entwicklung einander gegenüberstellt, die aber zunächst keinen unmittelbaren geschichtlichen Beweis zuläßt. Nun aber wirft ein glücklicher Handschriftenfund der letzten Zeit auf die Frage, die wir uns hier stellen, ein neues, unvermutetes Licht. Es handelt sich um ein Folioblatt, das die Berliner Königliche Bibliothek, im Jahre 1913 in einer Versteigerung erwarb, und das kürzlich unter dem Titel »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von Franz Rosenzweig herausgegeben und vortrefflich kommentiert worden ist. Auf den engen Raum eines doppelseitig beschriebenen Blattes sind hier Gedanken von größter geschichtlicher und systematischer Tragweite zusammengedrängt. Es wird zunächst festgestellt, daß die gesamte Metaphysik künftig in die Moral falle — ein Gedanke, für den Kant nur ein erstes Beispiel gegeben, den er aber seinem ganzen Umfang und seiner Bedeutung nach noch nicht erschöpft habe. Denn das System der Ideen falle (da alle Ideen auf der Grundidee der Freiheit beruhen) mit dem System aller praktischen Postulate zusammen. Das erste dieser Postulate ist die Vorstellung von dem absolut selbständigen Ich: aber zugleich mit dem freien selbstbewußten Wesen tritt eine ganze Welt aus dem Nichts hervor. »Hier werde ich — so fährt der Entwurf fort — auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein? Ich möchte unserer langsamen, an Experimenten mühsam schreitenden Physik endlich einmal wieder Flügel geben.« Von der Natur soll sodann der Fortgang zum »Menschenwerk« vollzogen werden: zunächst zum Staat, der aber selbst bloß etwas Mechanisches ist, da er freie Wesen als mechanisches Räderwerk behandeln muß, und über den wir daher noch hinausmüssen. Die wahren tieferen Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit sollen die Kritik an ihrem empirischen Verlauf, an dem ganzen elenden Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung durchführen. Zuletzt und zuhöchst kommt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit zu stehen: das Wort im

höheren Platonischen Sinne genommen. Denn Wahrheit und Güte sind nur in der Schönheit verschwistert. Der Philosoph muß daher ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter: *die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.* »Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde: sie wird am Ende wieder das, was sie am Anfang war — *Lehrerin der Menschheit.*« Und diese Grundüberzeugung wirkt zuletzt auch auf die Gestaltung der *Religion* zurück. Es ist ein triviales Vorurteil, daß nur der sinnliche Haufe sich den Gehalt der Religion in *Bildern* verkörpern und gegenständlich machen muß: nicht nur er, sondern auch der Philosoph bedarf der gleichen sinnlichen Vermittlung. »Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst; dies ists, was wir bedürfen. Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist — wir müssen eine neue Mythologie haben; diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch d. h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen: die Mythologie muß philosophisch werden, und das Volk vernünftig; und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen . . . Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden; dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!« —

Das Blatt, das wir hier vor uns haben, rührt von *Hegels* Hand her, und nach Kriterien, die sich aus der Handschrift ergeben, muß es von diesem etwa im Juni oder Juli 1796 niedergeschrieben sein. Aber alles, was wir — namentlich nach *Diltheys* Untersuchung der Hegelmanuskripte der Berliner Kgl. Bibliothek — über den Entwicklungsgang der Hegelschen Philosophie wissen, widerspricht der Annahme, daß Hegel wirklich der Verfasser dieses Blattes sein könne. Der Herausgeber des Blattes hat daher, gestützt auf eine Reihe überzeugender sachlicher Gründe, die Ansicht vertreten, daß es sich hier um ein Manuskript *Schellings* handle, das uns in Hegelscher Abschrift vorliegt; — eine weitere sorgfältige Untersuchung hat ergeben, daß als Abfassungszeit nur der Stuttgarter Aufenthalt Schellings im Winter 1795 auf 96 in Betracht kommt. Somit werden wir hier auf die Zeit hingewiesen, die unmittelbar dem Besuch Hölderlins bei Schelling folgt. Und in diesem Zusammenhang betrachtet

gewinnt das Manuskript für uns nun sogleich eine ganz neue geschichtliche und systematische Bedeutung. Man sieht: alles was Hölderlin in der Zeit seines Zusammentreffens von der Philosophie verlangte und ersehnte, das ist in diesem Blatte verheißen. Alle Probleme, die sein Denken, großenteils noch ungelöst, beschäftigten, sind hier energisch zusammengefaßt und in geschlossener, systematischer Fassung aufgestellt. Die drei großen Gebiete, in denen die Analogie zwischen Schellings und Hölderlins Gedankenkreis unverkennbar ist —, die Tendenz zur Natur, sowie die Philosophie der Kunst und die des Mythos, — treten in scharfer Sonderung, sowie in strenger wechselseitiger Verknüpfung hervor. Man könnte versucht sein, diesen Zusammenhang so zu deuten — und der Herausgeber des Blattes hat es in der Tat getan, — daß hier Schelling ausschließlich der Gebende, Hölderlin der Empfangende gewesen sei. Aber wir sahen bereits, wie diese Auffassung der Kritik nirgends Stand hält — wie die inneren entwicklungsgeschichtlichen und die äußeren chronologischen Verhältnisse gleich stark gegen sie sprechen. So bleibt hier, um sich von dem Zusammenhang Rechenschaft zu geben, nur eine Auslegung möglich. Schelling hat dem, was damals als Forderung in Hölderlins Geiste bereit lag, zuerst die bewußte systematische Formulierung gegeben. Was bei diesem eine Notwendigkeit seiner künstlerischen Natur war, das verwandelt er in eine programmatische Notwendigkeit. Mit der ganzen Schärfe seines Geistes — einer Schärfe, die sich gerade in dem Uebergange der Gebiete und Probleme und gleichsam in ihrem Helldunkel immer wieder bewährte — stellte er mit einem Schlage den Inhalt und das Ziel der inneren geistigen Kämpfe Hölderlins ans Licht. Er lieh seiner unbestimmten Sehnsucht den Begriff und das Wort: er versicherte ihn, daß zwischen dem, was er als Dichter erstrebte und bedurfte, und dem, was die Philosophie, was die Vernunft als höchste Aufgabe aufstellte, keine unüberbrückbare Kluft und kein unaufheblicher Dualismus bestand. Die Poesie selbst darf und kann zur Lehrerin der Menschheit werden; der »Monotheismus der Vernunft« und der »Polytheismus der Einbildungskraft« sind miteinander vereint und versöhnt. Hölderlins Intuition von der Natur und von der griechischen Götterwelt wird von Schelling zur bewußten Deduktion umgebildet. Stellt man sich das Verhältnis in dieser Weise vor, so schwindet damit zugleich eine Paradoxie und eine Schwierigkeit, die sonst der Einreihung des Systemprogramms von 1796 in das Ganze von Schellings Entwicklungsgeschichte unleugbar entgegensteht. Es muß auffallen, daß viele der gedanklichen Motive, die hier angeschlagen werden, in den Schellingschen Schriften der nächsten Jahre keine Folge und keine konsequente Durchbildung

finden. Die Gedankenreihen, die hier angeregt sind, treten eine Zeitlang noch völlig zurück, um erst viel später wieder aufgenommen zu werden: selbst die Philosophie der Natur, auf die hier so bestimmt vorausgedeutet scheint, hat ihre eigentliche Ausführung erst später, in Schellings Jenaer Epoche, erfahren. Dies wird indessen sogleich begreiflich, wenn es sich in dem neuen Systemprogramm eben nur um einen raschen Entwurf handelte, zu dem sich Schelling von außen her gedrängt und aufgefordert fühlte, zu dessen vollständiger Durchführung ihm aber vorerst noch alle Mittel und Bedingungen fehlten. Neue Fragen, neue Aufgaben waren in ihm lebendig geworden: — und es entspricht ganz dem unbegrenzten Selbstvertrauen, das ihn jetzt und später erfüllte, daß er damit schon am Ziel neuer Lösungen zu stehen glaubte. Auch später ist es ihm noch oft genug begegnet, daß er die Aufstellung eines philosophischen Plans unmittelbar für seine Ausführung nahm. Faßt man Schellings Verhältnis zu Hölderlin in diesem Sinne, so erscheint es dem Verhältnis, in dem er allgemein zu seiner Zeit und zu seiner geistigen Umgebung stand, durchaus analog. Denn Schelling hat in weit geringerem Maße, als er selbst zuweilen annahm, wahrhaft neue und ursprüngliche Probleme entdeckt; aber er hat es wie kein anderer verstanden, den geistigen Tendenzen, die er um sich herum wirksam sah, zum Worte und zum bewußten Ausdruck zu verhelfen. Mit einer schlechthin unvergleichlichen Empfänglichkeit begabt — er ist das eigentliche Genie der Rezeptivität — erfaßt und deutet er diese Tendenzen. Im Anschluß an Fichtes erste Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, die nur wenige kurze Andeutungen enthielt, entwickelt er sofort das ganze künftige Programm der neuen Disziplin. Er tut dies so umfassend und so schnell, daß Fichte selbst ihm in der literarischen Ausgestaltung seiner Ideen kaum zu folgen vermag. Und immer wieder von neuem hat er diese seine Fähigkeit, mit allen ihren Vorzügen und Mängeln, bewährt. Nimmt man an, daß er sie auch Hölderlin gegenüber, in jener Begegnung des Jahres 1795, bewiesen hat, so läßt sich über die wechselseitige Einwirkung, die beide aufeinander geübt haben, eine Anschauung gewinnen, die ihrer beiderseitigen Eigenart gerecht wird — die, ohne die geistigen Zusammenhänge und Einflüsse zu leugnen, dennoch die Eigentümlichkeit der individuellen Gestalten, zwischen denen diese Einflüsse stattfinden, völlig bestehen läßt.

(Ein zweiter Aufsatz folgt.)

Ueber Lebenswerte.

Von

Georg Mehlis (Freiburg i. Br.).

Einführung.

Lebensbücher — Lebensweisheit. Wir wollen einige Seiten aufschlagen und sehen, was da geschrieben steht. Lebensfragen — Lebensrätsel. Wie könnten wir hoffen, sie jemals endgültig zu lösen! Der Sinn des Lebens ist tief und schwer. Aber deuten wollen wir an ihnen und einen Sinn hineinlegen in das, was uns unmittelbar umfängt, was in tausend Gestaltungen unser Wesen umflutet: dieses allmächtige, flüchtige Leben! Das Nächste ist es uns, vielleicht nicht das Wichtigste, aber ein Etwas, das uns tief bewegt: der stille und laute Ort, wo unsere Freude weilt und unser Schmerz. Die freundliche Gewohnheit, von der wir ungern lassen. So nah, so greifbar scheint es uns und bleibt so fern. Stillverschwiegenes Mysterium. Rätselhafte Sphynx. — Und dann wieder weit geöffnet die hellen Prophetenaugen. Klare Ausblicke in selige Ferne.

Verhältnismäßig einfach und begrenzt scheint unsere Aufgabe zu sein. Nicht um das Universum handelt es sich, sondern nur um das Leben im Universum, und nicht um alles Leben, sondern nur um das menschliche Leben. Und nicht um das Leben, sofern es im Dienst hoher Kulturwerte steht. Fragen wir, was Wissenschaft und Kunst, was Religion und Sittlichkeit für Wert besitzen, so hat das Leben seine selbständige Bedeutung eingebüßt. Wir fragen nicht nach den Kulturwerten, sondern nach den Lebenswerten.

Wir fragen nach den Gütern, die das Leben wertvoll machen. Für eine solche Betrachtung ist das Leben das Wichtige, das, worauf es ankommt. Die Formen des Lebens gilt es aufzuweisen und sie selber deutlich und verständlich zu machen. Ist das Leben nicht interessant genug, um eine philosophische Betrachtung zu rechtfertigen?

Ob das Leben wertvoll sei oder nicht, darüber haben die Meinungen der Menschen vielfach gewechselt. Asketische Moral und düsterer Pessimismus haben das Leben verneint. Aber es hat auch Epochen gegeben, die mit stolzer Freudigkeit das Leben bejaht haben. Ist unsere Untersuchung abhängig von der Frage der Lebensbejahung und Lebensverneinung? Es möchte so scheinen, als ob die Philosophie des Lebens nur dann gerechtfertigt ist, wenn das Leben überhaupt anerkannt wird.

Wenn das Leben verneint wird, so gilt es als wertlos. Das Leben ist nicht des Lebens wert. Die Wertfrage ist im negativen Sinne entschieden. Auch die Lehre, welche die Weltflucht predigt, hat gewisse Forderungen an das Leben gestellt. Auch diese Lehre hat die Sinnfrage an das Leben gerichtet. Da das Leben die gestellten Forderungen nicht befriedigt, da das Verlangte keine Erfüllung findet, so wird das Leben verneint. Und ist die Weltflucht überhaupt gleichbedeutend mit der Negierung des Lebens? Bedeutet sie nicht vielmehr in der Regel nur die Negierung gewisser Güter? Wird von den indischen Büßern nicht, bewußt oder unbewußt, doch ein Lebenswert anerkannt, nämlich der Wert der Einsamkeit? In der reinen Anschauung des Objektiven, in der Abtrennung von der Nichtigkeit der persönlichen Interessen kann auch die Begrenztheit und relative Wertlosigkeit des irdischen Lebens sinnvolle Größe und Erhebung erfahren. Setzt doch auch die Flucht aus der Welt die Idee eines Asyls und einer endgültigen Zufluchtsstätte, so daß die Wanderschaft des irdischen Lebens durch den Gedanken eines werthaften Zieles Sinn und Bedeutung erhält.

Die radikale Verneinung des Lebens müßte als notwendige Konsequenz zum Selbstmord führen. Aber auch der Selbstmord, sofern er als bewußte Forderung zum Zweck der Aufhebung und Vernichtung eines verunstalteten Lebens erhoben wird, setzt eine Theorie des Lebens voraus. Hegesias predigte den Selbstmord, weil das Leben das kyrenaische Ideal der ἡδονή nicht erfüllte. Die Stoa lehrte den Selbstmord für den Fall, daß der Weise nicht mehr imstande sei, seinen Lebenszielen zu leben. Der Weise soll nur das wertvolle Leben bejahen, das wertlose aber von sich werfen. Das wertvolle Leben ist also nach der Lehre der Stoa durchaus möglich und realisierbar. Die Möglichkeit des wertvollen Lebens genügt aber bereits, um eine Philosophie des Lebens zu rechtfertigen.

Wir müssen versuchen, unser Gebiet und unser Verfahren näher zu präzisieren. Dazu bedarf es vor allem einer Abgrenzung gegen die systematische Philosophie und gegen die Psychologie. Mit der systematischen Philosophie würde die Philosophie des Lebens

die Methode gemeinsam haben, sofern sie wie diese nicht genetisch, sondern kritisch verfährt. Es ist ja auch prinzipiell keineswegs ausgeschlossen, daß die Probleme der Lebensphilosophie in einem System der Philosophie ihre endgültige Lösung finden. Im Sinne der Philosophie des deutschen Idealismus sind jedoch die Kulturwerte der wesentliche Gegenstand der Philosophie, und die Probleme des Lebens bleiben an der Peripherie der eigentlich systematischen Darstellung. Andererseits hat die Psychologie mit der Philosophie des Lebens den Gegenstand gemeinsam, sofern auch sie von Qualitäten, wie Lust und Unlust, Freude und Schmerz, Glück und Unglück, Liebe und Haß zu handeln pflegt. Nur wird es die Psychologie bei einer schlichten Beschreibung dieser Qualitäten bewenden lassen oder aber den Versuch machen, die Mannigfaltigkeit der Qualitäten auf gewisse Grundtriebe zurückzuführen. Als naturwissenschaftliche Erkenntnisform wird die Psychologie dabei immer eine wertfreie Betrachtung vollziehen.

Besonders interessant durch die Vermischung verschiedenartiger Methoden bei Erforschung der Lebenswerte sind die Affektenlehren der Renaissance. Wenn die moderne Psychologie den Begriff des Triebes gebraucht, so meint sie damit ein psychophysisches Phänomen, von dem jede Wertbestimmung zunächst ferngehalten werden soll. Kants Begriff der moralischen Triebfeder und Fichtes System der Triebe setzt dagegen noch eine engere Verbindung von psychologischer und philosophischer Betrachtung voraus. Aehnlich wie der moderne Begriff des Triebes ist auch der in der Renaissance bevorzugte Begriff des Affektes an sich wertfrei zu denken. Doch machen sich in der ursprünglich naturwissenschaftlich gemeinten Darstellung der Affekte sehr bald philosophische Wertgesichtspunkte geltend.

Denken wir etwa an die Affektenlehre Spinozas. Hier sind als Affekte Begriffe entwickelt, die mit gewissen Lebenswerten zusammenzufallen scheinen. So etwa der Begriff der Freude und der Liebe. Spinoza sucht zu zeigen, daß die Affekte, in denen wir uns leidend verhalten und die ihren Ursprung in der Natur des Körpers haben, die Knechtschaft des Geistes und damit ein unseliges Leben bedingen, während die tätigen Affekte in ihrer rein ideellen Natur die Freiheit des Geistes und ein wertvolles Leben begründen.

Wir haben es hier mit einer Mischung von Psychologie und Wertlehre zu tun, welche die Affekte in einem Zusammenhang entwickelt, der eine eigenartige Verbindung psychologischer Methode und logischer Konstruktion aufweist. Die Grundunterscheidung vollzieht sich nach einem Wertgesichtspunkt. Die geistigen, tätigen

Affekte werden den körperlichen, passiven als wertvoll entgegengesetzt. Der Ableitung der Affekte liegt die Voraussetzung zugrunde, daß sie alle Modifikationen eines Grundaffektes, nämlich des Selbsterhaltungstriebes sind. Daneben ist die Alternative von Lust und Unlust für die Darstellung der Affekte von besonderer Wichtigkeit, Begriffe, die für die Psychologie unentbehrlich sind, für die Philosophie aber nur eine sekundäre Bedeutung haben. Die Entwicklung in der Ethik Spinozas geht von den einfachen Formen zu den komplizierteren. Gegenwart, Macht und Gegenständlichkeit der Ursache sind für die Charakterisierung des Affektes und seine Einstellung in das System von besonderer Bedeutung. Aus der Einfachheit und Schlichtheit des Grundaffektes heraus wird der elementare Gegensatz von Lust und Unlust, Liebe und Haß entwickelt. Die große Zahl der Affekte in ihrer Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit baut sich auf diesen Grundformen auf und steigt empor bis zu dem Begriff der höchsten Leidenschaft, die bezogen ist auf die allmächtige und allgegenwärtige Ordnung des Universums, ein Affekt, der mit dem Wertbegriff des amor dei intellectualis geschmückt wird.

Unsere Methode muß sich in bewußten Gegensatz zur Psychologie stellen. Es kann sich nicht darum handeln, die Fülle der Affekte und Triebe auf gewisse Grundaffekte oder Grundtriebe zurückzuführen oder sie durch Unterordnung unter einen Allgemeinbegriff zu begreifen. Die Werte, von denen wir handeln, sollen weder genetisch erklärt noch als Exemplare eines Allgemeinen begriffen werden. Auch kann unsere Aufgabe nicht darin bestehen, sie auf einen Grundbegriff, wie das suum esse conservare Spinozas, zurückzuführen und somit alle werthaften Lebensformen als Formen des Egoismus zu begreifen. Ob die wertvollen Lebensformen am Egoismus oder am Altruismus entspringen, kann uns gänzlich gleichgültig sein. Mit einer psychologisch orientierten Ethik haben unsere Ausführungen nichts zu tun.

Liegt nun nicht eine gewisse Schwierigkeit in der Tatsache, daß die Begriffe, von denen wir handeln und die wir als Lebenswerte bezeichnen, so etwa Liebe und Freude, auch gleichzeitig Affekte sind? Wie verhält sich der Begriff des Affektes zum Lebenswert?

Der Affekt ist Leidenschaft, Gefühl, Willensbewegung. Er läßt sich in verschiedener Weise betrachten: Naturwissenschaftlich-genetisch (Ableitung aus einem Grundaffekt), psychologisch-generalisierend (Subsummierung unter allgemeine Begriffe von Lust und Unlust) oder philosophisch-wertkritisch, sofern die Affekte mit ihrem eigentlichen Wertcharakter aufbewahrt, beschrieben und gedeutet werden. In Spinozas Ethik sind alle diese Methoden vermischt.

Eine Philosophie des Lebens würde es mit den Gefühlen in ihrer Konkretheit und eigentümlichen Wertbetonung zu tun haben; und zwar ist für sie nicht sowohl die Wirklichkeit des Gefühls als psychologischer Vorgang, sondern vor allem das Wertmoment interessant, das den Gefühlen anhaftet. Eine solche Besinnung auf das Wertelement, das den Lebensgefühlen beiwohnt, hätte die beschreibende Psychologie zu ihrer Unterstützung heranzuziehen. Die Gefühle und Leidenschaften, die für die Philosophie des Lebens wichtig und entscheidend sind, müssen bestimmt und aus der Masse des Unwichtigen herausgelöst werden. Ferner müssen sie gedeutet, d. h. auf ihren Sinngehalt hin geprüft werden. Eine solche Prüfung gelangt zur Aufweisung der Lebenswerte, die als das logische apriori dieser Sphäre angesehen werden müssen. Von ihnen fällt alles Licht auf die an sich dunkle und unverständliche Gefühlswelt. Nur mit ihrer Hilfe können wir den eigentümlichen Charakter der für die Lebensphilosophie bedeutsamen Gefühle uns vertraut machen, und diese Begriffe sind auch bestimmend für die Sinngebung, die wir den dunklen Gefühlsmächten zuteil werden lassen.

Die Philosophie des Lebens in ihrem aufbauenden Teile setzt voraus, daß mit dem Leben ein Wert verbunden wird, und von diesem Wert müssen alle Gefühle und Affekte gesättigt sein, die in ihren Bereich gehören. Was aber in der einseitigen Hinwendung zu diesem irdischen Leben bejaht wird, erhält verschiedene Namengebung. So spricht man etwa von dem Glück des Lebens, das gefunden wird in der Arbeit oder auch im Affekt der Liebe. Andere preisen die Lust und meinen, daß sie vor allem durch Macht und Schönheit uns zuteil wird. Andere erstreben als Ziel des Lebens die Freudigkeit oder die Lebensfreude.

Der Begriff des Glückes, wie wir ihn verstehen, geht über die Philosophie des Lebens hinaus. Er kann sich mit der Diesseitigkeit des Lebens nicht zufrieden geben. Er gehört verschiedenen Welten an. Dagegen ist der Begriff der Lust, den wir auf das Körperliche und Sinnliche beziehen, wiederum zu eng. Wir bezeichnen daher als Ziel des Lebens die Lebensfreude. Wer Freude am Leben hat, der wird es bejahen. Wer keine Freude mehr am Leben hat, der ist mit dem Leben fertig. Die Freude, wie wir sie verstehen, ist also nur ein anderer Ausdruck für die Lebensbejahung selbst. Das, was Freude verleiht und in der Lebensbejahung anerkannt wird, sind die Lebenswerte.

Zu solchen Lebenswerten zählen wir etwa Liebe und Freundschaft. Oder die Parole des Lebens wird dahin ausgesprochen, daß sie beruhe auf Arbeit und Genuß im steten Wechsel. Ohne Arbeit

und Genuß keine Freude am Leben, keine Lebensbejahung. Weiter erscheint die Macht und der Ruhm als Ziel des Ehrgeizes wichtig, denn sie gewähren Beherrschung des Lebens und der Menschen. Sie geben uns bestimmenden Einfluß — das erhöht unseren Stolz. Sie steigern unser Selbstbewußtsein. Sie verleihen uns Sicherheit allen Dingen und Verhältnissen des Lebens gegenüber.

Wir wollen in diesen unseren Ausführungen keine erschöpfende Darstellung der Lebenswerte geben, sondern nur eine Reihe besonders bedeutsamer unter einem bestimmten Gesichtspunkt der Auswahl entwickeln.

Es gibt Lebenswerte, die gewissermaßen einseitig dem Leben zugeordnet sind, deren Bedeutung sich im Verhältnis zum Leben erschöpft, es gibt aber auch andere Werte, die für das Leben wichtig werden können, deren Grundbedeutung in einer ganz anderen Richtung liegt. Wir meinen die Kulturwerte Kunst, Religion und Wissenschaft, sowie auch die Uebertragung des Pflichtbegriffes auf alle Lebensbeziehungen und Lebensverhältnisse. In allen diesen Fällen handelt es sich darum, daß ein Streben und eine Anerkennung, die ursprünglich auf die Erfüllung und Vollendung eines bestimmten Kulturwertes gerichtet war, zu einem allgemeinen Lebensprinzip erhoben wird. Wir können das so ausdrücken, daß in diesem Falle der Kulturwert in die Sphäre des Lebens hineingeleitet und von der engen Beziehung zum Uebersinnlichen abgelöst wird.

Aus der engen Verbindung von Kulturwert und Leben ergeben sich eigentümliche, von einem bestimmten Wertcharakter getragene Lebensanschauungen. Aus der engen Verbindung des Künstlerischen mit dem Leben ergibt sich eine Lebensauffassung, die auf ästhetischer Sinngebung beruht und deren Wahlspruch etwa lauten würde: »Lebe das Leben des Geschmackes und der schönen Form, denn das Schöne allein vermag dem Leben Wert zu verleihen.« Das Leben verliert alle Bedeutung, Zuverlässigkeit und Wirklichkeit, wenn nicht das Schöne und Liebenswürdige in ihm gefunden und aufgewiesen werden kann. Das Schöne allein macht das Leben lebenswert. Ohne das Schöne müssen wir es verneinen. Eine solche Lebensphilosophie feiert den geschmackvollen Menschen und stellt ihn der Härte und Verständnislosigkeit des klein moralischen, ängstlichen Pflichtmenschen gegenüber, der notwendig häßlich wirken muß. Sie bekennt sich zur Weitherzigkeit eines allgemeinen Verstehens und will die plumpe Materie der Lebensbeziehungen zu schönen Formen emporheben. Sie will das Schöne im Leben hervortreten lassen und zum Ausdruck bringen. Der Lebenskünstler soll gestalten und verstehen. Diese Philosophie kann sich mehr auf der Oberfläche des Aes-

thetischen bewegen oder auch in einem tieferen Sinne das Schöne zum Beurteilungsprinzip der Natur und des Lebens machen. In ihren Gedankenkreis gehören sowohl die Lebensphilosophie des Epikur als auch die frischen Frühlingsgedanken der jungen Romantik.

Wenn der Kulturwert des Sittlichen in ähnlicher, nicht metaphysischer Weise mit dem Leben verbunden und auf seine Totalität ausgebreitet wird, so ergibt sich als Resultat das »gut angewandte Leben«. Für den Anhänger dieser Lehre scheint Arbeit und Leistung allein dem Leben Sinn und Gehalt zu verleihen. Man ist weit davon entfernt, in dem Gebot des Sollens ein Göttliches zu verehren und der Heiligkeit der Pflicht sich bewußt zu sein, aber man vertritt die Ueberzeugung, daß nur derjenige den Sinn des Lebens erfüllt, der in seinem Berufskreis sich bewährt und entfaltet hat, der dem Staat nach besten Kräften dient und der Familie gegenüber in treuer Sorge seine Schuldigkeit tut. Alle jene, die untätig sind, die kontemplativen Menschen, werden von den Anhängern dieses Lebenswertes gering geschätzt und ein wenig verachtet. Sie erscheinen als unnütze Schmarotzer an der Tafel des Lebens. Der Typus, den wir meinen, hat wenig Zeit und viel Mühe. Ueberall macht er sich zu schaffen wie Martha im Verkehr mit dem göttlichen Herrn. Ein gewisser engherziger Moralismus kann aus dieser Lebensauffassung sich ergeben. Anderseits liegt auch sehr viel Tüchtiges und Wertvolles in ihrer Erscheinung. Menschen, die sich zu einer solchen Lebensanschauung bekennen, bezeichnen wir wohl als Moralisten oder als strenge Pflichtmenschen. Sie sind häufig unliebenswürdig, aber immer zuverlässig. Sie tragen des Lebens Mühe.

Es gibt eine Form der Lebensphilosophie, die man als Bejahung des »klaren Lebens« bezeichnen möchte. Für ihre Vertreter ist es besonders wichtig, daß alles aufgeklärt ist. In alle Ecken wollen sie hineinleuchten und zerstören mit rücksichtsloser Hand alle Illusionen, die über dem Leben ausgebreitet liegen. Das Leben scheint ihnen wertlos zu sein, wenn es nicht verstandesmäßig durchfurcht und durchdrungen werden kann. Sie meinen aber, daß das Leben rationalisierbar sei und wollen Menschenkenner werden. Mit diesem Bestreben stehen sie im Gegensatz zu jenen Metaphysikern, die ein vorgefaßtes Urteil über die menschliche Natur besitzen und entweder die natürliche Schlechtigkeit oder die natürliche Güte des menschlichen Wesens behaupten. Solche Lebensrationalisten wollen die Menschen nicht verstehen, sondern »kennen lernen«. Dieses »Kennenlernen« läuft darauf hinaus, daß sie die Menschen ihrer Umgebung einem System von Begriffen unterordnen. Sie müssen genau wissen, wohin jedes einzelne gehört. Sie müssen

alles klar und richtig stellen. Unglücklich fühlen sie sich der Unbegreiflichkeit gegenüber, freudig und zufrieden aber sind sie, wenn sie alles gut geordnet und an den Platz gestellt haben, der dem einzelnen gebührt. So glauben sie immer mehr Klarheit und Helligkeit zu verbreiten und selber auch immer mehr zu innerer Klarheit zu gelangen, wähnend daß der Begriff imstande sei, das Leben in seinen Tiefen zu erschöpfen.

Und endlich noch eine Beziehung des religiösen Wertes zum irdischen Leben ohne Anerkennung des Uebersinnlichen, eine Form der Auffassung, die zumeist paradox erscheinen muß, weil doch zum Religiösen mit Notwendigkeit die Idee des Transzendenten gehört. Diese Lebensphilosophie betrachtet das Religiöse als eine Grunderscheinung des Gemütes, die alle Gedanken, Gefühle und Empfindungen begleitet und zur Einheit des seelischen Lebens führt. Wir würden innerlich zerstreut und auseinandergerissen sein, wenn nicht dies Etwas vorhanden wäre, das uns Einheit und Stärke gibt und unser ganzes Wesen umfängt. Dieser Lebenstypus äußert sich in Duldsamkeit und Versöhnlichkeit. Von der Bedeutung des Seelischen ist er erfüllt und tief ergriffen. Er verzichtet auf das Tun, weil er das Leisten für gering erachtet und die Passivität als die eigenste und höchste Stellungnahme gegenüber dem Leben empfindet. Von der Minderwertigkeit alles Leistens durchdrungen, sind die Menschen, die sich zu dieser Lebensphilosophie bekennen, einem kontemplativen Leben hingegeben. Ihre Augen schauen wie die Augen Marias still und verzeihend auf das wilde Leben mit seinen Kämpfen, Hemmungen und Kränkungen. Ein »frommes Leben« führen sie in der ruhigen Betrachtung der Welt.

Wir wollen nunmehr eine Reihe von Lebenswerten, die nicht den ursprünglichen Charakter von Kulturwerten tragen, unter dem Gesichtspunkt des Sozialen betrachten. Die Bejahung des Lebens als Anerkennung der Lebensfreude kann gefunden werden in der Beziehung zu den verschiedenen Formen der Gemeinschaft. Doch tritt das besondere Wertmoment nicht allein durch das Soziale hinzu. Wir können auch einen extremen Typus aufstellen, für den der Wert des Lebens sich vor allem durch die Trennung vom Gemeinschaftsleben erfüllt. Diesen Standpunkt der Lebensphilosophie bezeichnen wir als Philosophie der Einsamkeit.

Anderseits kann der Wert des Lebens vor allem in der Beziehung zur Gesellschaft gefunden werden, in der engen Verknüpfung und Verbindung der Lebenskreise. Hier entspringt das Problem einer Philosophie der Vielsamkeit oder der Geselligkeit.

Die höchsten Probleme der Lebensphilosophie aber liegen dort,

wo es sich um das Verhältnis zwischen zwei Menschen handelt und in dieser Beziehung die sinnvolle Erfüllung des Lebens ruht, mag es sich nun um ein relatives oder absolutes Verhältnis handeln. Eine philosophische Besinnung auf die Lebenswerte, die diese Beziehung begründen, bezeichnen wir als Philosophie der Zweisamkeit.

Philosophie der Einsamkeit.

Sie vertritt die Auffassung, daß die Freude des Lebens in der Abtrennung und Loslösung des Einzellebens von dem Leben der Masse liegt. Durch die Ablösung erstarkt und wächst das Einzelleben und bildet sich gleichsam zu einer selbständigen Welt aus. Dies Einsamsein ist ein gewolltes »Fürsichsein«, nicht etwa ein »Alleinsein«. Mit dem »Alleinsein« verbinden wir den Begriff eines Mangels. Der Mensch, der allein ist, sieht sich nach Hilfe um, er fühlt sich verlassen und unglücklich. Dagegen fühlt sich der einsame Mensch nicht hilflos, sondern er spürt vielmehr in sich einen großen Reichtum von Kräften, die ihm den Zustand der Einsamkeit als angemessen und wünschenswert erscheinen lassen. Er weiß, daß die Einsamkeit sein Leben erhöht und ihn zu einer eigentümlichen Lebensform gestaltet. Indem er ferner den Verzicht auf die Gesellschaft leistet und die Kraft besitzt, ihn durchzuführen, weiß er auch, daß er der anderen Menschen nicht bedarf und ganz auf sich selbst gestellt und frei und unabhängig ist. Dies Bewußtsein der Freiheit und Ungebundendeit erfüllt ihn mit großer Freude. Auch liebt er es, den Regungen der eigenen Seele zu lauschen.

Die Einsamkeit erfüllt mit Freude, das Alleinsein mit Traurigkeit. Die Einsamkeit ist gewollt, das Alleinsein ungewollt. Die Einsamkeit macht den Menschen innerlich reich und selbständig. Alleinsein ist Bedürftigkeit: es fehlt an Trost und Hilfe. Der Mensch ist arm und elend. Dieser Zustand wird nicht bejaht, wir versuchen ihm zu entgehen, und erst wenn wir eingesehen haben, daß Alleinsein unvermeidlich ist, verzichten wir auf das, was Erfüllung bringt: auf alle Schönheit des Lebens.

Die Vorstellung des Alleinseins kann den Menschen auf das furchtbarste quälen und ängstigen. Im Grunde ist er ja ein soziales Wesen und so beschaffen, daß er nur in der Gemeinschaft etwas leisten und Freude genießen kann. Aus dem Verkehr mit anderen erwächst ihm Anregung und Belehrung, Trost und Stärke, Lebenserfüllung und Lebensgestaltung. Traurig sind des Verlassenen Wege und die dunklen Nächte des Alleinseins. — Das Alleinsein und Verlassensein kann ein mehr äußeres Schicksal bedeuten. Es kann verursacht werden durch Tod und Alter, die den Menschen gewaltsam isolieren

und ihn der Gemeinschaft absterben lassen, zumal dann, wenn er nicht die Kraft und die Fähigkeit besitzt, neue Lebensbeziehungen zu schließen. Das Alleinsein kann aber auch ein tiefinnerliches Schicksal sein und der Vorstellung erwachsen, daß wir niemals imstande sind, einen Menschen zu verstehen oder mit ihm wahrhaft eins zu werden und daß wir auch niemals das Glück haben, verstanden zu sein und somit für immer zum »Alleinsein« verurteilt sind. Das Einswerden und Verstehen hindert ja schon die verschiedene Körperlichkeit und all die Mißdeutungen, die im Gebrauch der Sprache vorliegen. Wie sollte es möglich sein, daß die so weit getrennten Seelen auch nur in einem Gedanken oder Gefühl sich vollkommen finden und begegnen?

Mit dem Jammer des Alleinseins hat die Einsamkeit nichts zu schaffen. Auch ist das Gemeinte nicht in dem Sinne absolut zu denken, daß es sich um eine vollständige Loslösung des Menschen von Natur und Lebensgemeinschaft handelt. Es handelt sich vielmehr in erster Linie um einen Verzicht auf das geräuschvolle Gemeinschaftsleben und die herkömmlichen sozialen Bande. Die Bande der Intimität und der schönen Oberfläche löst der einsame Mensch. Er trennt sich nicht für alle Zeit von den Wohnstätten der Menschen, er bleibt ein Glied der sozialen Gemeinschaft. Aber die Gemeinschaft zwingt ihn nicht unmittelbar in ihren Dienst und ergreift ihn nicht mit leidenschaftlicher Bewegung, sondern ist für ihn Gegenstand der Beobachtung und des stillen Schauens geworden. Als Ersatz für die wilde Bewegtheit des sozialen Lebens stellt die stille Schönheit der Natur sich ein, die er mit ungeteiltem Herzen auf sich wirken läßt. Auch kann das Einsamsein mit den Werken der Kunst und Wissenschaft zu einer hohen Form des Lebens führen. Und das menschliche Leben wird für den Einsamen zu einer Art Natur, die ihn ruhig umgibt und leise berührt und umspielt.

Die Loslösung von der Masse des Lebens und der Last sozialer Beziehungen kann entweder so gemeint sein, daß die Entfernung und Isolation als dauernd beschlossen ist, oder aber in der Weise, daß sie als willkommene Abwechslung gegenüber dem engen sozialen Eingestelltsein gedacht wird. In dem Wechsel zwischen Ruhe und Bewegung, sozialer Leistung und persönlichem Genießen, zwischen Menschennähe und Menschenferne liegt ohne Frage eine starke Erhöhung des Daseins durch die schöne Wirkung des Kontrastes, der selber als Lebenswert empfunden werden kann. So gibt es wohl nur wenige Formen wechselnder Lebensgestaltung, die so wohltuend berühren wie der Wechsel zwischen dem der Ruhe und Schönheit

geweihten Capri und dem überreichen Genußleben der glanz- und lebensvollen parthenopeischen Stadt.

Wenn wir das Prinzip der Einsamkeit betrachten, so werden wir an jene Form der Lebensphilosophie erinnert, die das religiöse Element in das Leben einbildet und den Standpunkt der Kontemplation gegenüber den bewegten Dingen der Welt vertritt. Aber das »fromme Leben« schließt die Gesellschaft keineswegs aus. Die Stillen und Frommen können sich aneinanderschließen, und anderseits kann die Einsamkeit die Geburtsstunde großer und ernsthafter Arbeit sein. Auch wird der einsame Mensch nicht immer jene Geste der Duldsamkeit und Versöhnung gegenüber den Menschen und Dingen haben, die dem Frommen eignet.

Weiter darf diese Form der Wertbejahung nicht mit Anerkennung und Verherrlichung der Weltflucht verwechselt werden. Die Weltflucht erwächst aus dem Prinzip der Abkehr vom diesseitigen Leben, das als wertlos und nichtig gilt. Alle Formen der Lebensphilosophie bejahen dagegen das Leben als schön und wertvoll. Und so bejaht auch unser Typus die Einsamkeit als wertvolle Erfüllung des sinnlichen Lebens. Doch macht uns die Philosophie der Einsamkeit auf einen Gegensatz aufmerksam, der für die systematische Betrachtung der Kulturwerte besteht und scheint in der Sphäre der Lebenswerte das eine Glied dieses Gegensatzes zu bedeuten. Auf diese Analogie wollen wir noch mit einigen Worten eingehen.

Die Kulturwerte lassen sich in absolute Werte und Beitragswerte gliedern. Die Beitragswerte, zu denen etwa Wissenschaft und Sittlichkeit gehören, tragen einen sozialen Charakter, sofern sie das Werk der Generationen sind. Die Wissenschaft kann niemals von einem einzelnen geschaffen und vollendet werden. Vielmehr baut sich in ihr das eine notwendig auf dem andern auf, so daß die Wissenschaft als unendlich betrachtet werden muß. Ebenso vermag sich das Sittliche nur im Verhältnis der Menschen zueinander zu entfalten. Hier hat auch der Begriff des Fortschritts seinen guten Sinn. Dagegen sind Religion, Philosophie und Kunst asozial. Sie sind in der Hauptsache das Werk einer einzelnen Persönlichkeit. Weiterbildung ist hier gleichbedeutend mit Auflösung und Zerstörung.

Dieser asoziale Charakter kommt in der Sphäre des Lebens in der Gestalt des »einsamen Menschen« zum Ausdruck, jedoch ohne die Beziehung zum Absoluten als übersinnliche Verklärung der Wirklichkeit. Er ist nur »für sich« aber nicht »außer sich«. Er geht über die Beziehung zum Leben nicht hinaus.

Philosophie der Zweisamkeit.

Hierher gehören alle diejenigen Lebenswerte, die ihre Erfüllung in der persönlichen Beziehung zwischen zwei Menschen finden, Werte, deren Charakter so beschaffen ist, daß ihre Sinnerfüllung an das absolute oder relative Verhältnis zwischen zwei Personen gebunden ist. Wir denken zuerst an eine Reihe von Lebensbeziehungen, die in dem ethischen Kreis der Familie vorgefunden werden, wo dann zu dem ethischen Pflichtverhältnis, wie es durch den Begriff der Familie gebildet wird, noch ein selbständiges, eigenartiges Lebensverhältnis tritt, wie etwa die Lebensbeziehung der Kindschaft oder speziell der Sohnesschaft. Während der Lebenswert der Mütterlichkeit sich wohl in dem Verhältnis zu dem einen Kinde erfüllen kann, aber doch eine solche Dimension besitzt, daß er sich auch im Verhältnis zu mehreren in gleichmäßiger Schönheit auswirkt, ist der Lebenswert der Sohnesschaft, d. h. das Schöne und Wertvolle, was Sohnesliebe gewähren kann, in sehr verschiedener Form auf den einen Vater und die eine Mutter hingewiesen. Um die Verschiedenheit dieser Formen zu verdeutlichen, fehlt uns, wie so vielen andern Lebensbeziehungen gegenüber, der Name, die Bezeichnung. Wir wissen aber sehr wohl, daß die Liebe des Sohnes zum Vater von der Liebe des Sohnes zur Mutter prinzipiell verschieden ist. Eine große Zahl verschiedenartiger Lebensbeziehungen, die teilweise unter den Begriff einer Philosophie der Zweisamkeit fallen, lassen sich in dem ethisch qualifizierten Kreis der Familie und Verwandtschaft aufweisen, von denen das Verhältnis der Brüderlichkeit und der Schwesterlichkeit besonders bedeutsam wird, eine Namengebung, die ja mit Vorliebe über die Familie hinaus auf die religiöse Lebensgemeinschaft Anwendung findet.

Aehnliches gilt für die Lebensbeziehungen, die durch den Bildungswert der Erziehung bestimmt werden und die ihren schönsten Ausdruck in dem Verhältnis von Erzieher und Zögling, von Meister und Jünger finden.

Für den Zögling wird in der Hauptsache der eine Erzieher bestimmend sein. Insofern ist die Jüngerschaft auf ein dualistisches Verhältnis hingewiesen. Dagegen kann sich das Verhältnis der Meisterschaft im Verhältnis zu einer Vielheit offenbaren.

Ueber die erwähnten hinaus ist die Zahl der Lebensbeziehungen, die dem Lebenswert der Zweisamkeit unterliegen, d. h. dadurch charakterisiert sind, daß Lebensfreude gesucht und gefunden wird in dem exklusiven Verhältnis zwischen zwei Menschen, außerordentlich zahlreich und mannigfaltig. Immer wieder nehmen diese Lebens-

beziehungen eine besondere und eigentümliche Form an, so daß die Fülle unseres Erlebens nichts Gleichartiges und nur schwer Vergleichbares bietet. In den meisten Fällen werden sie höchst oberflächliche Orientierungen erfahren und etwa im Sinne der Liebe oder Kameradschaft bestimmt werden, obwohl eine Sonderbildung vorliegt, die durch den allgemeinen Begriff auch nicht annähernd erschöpft werden kann. Die Armut der Sprache und die Gleichgültigkeit, die der Begriff dem Leben bisher gezeigt hat, trägt die Schuld, daß die meisten Wertbeziehungen des Lebens als namenlose Verhältnisse bezeichnet werden müssen.

Diejenigen Lebenswerte der Zweisamkeit, die bisher das meiste Interesse und Verständnis gefunden haben, sind Freundschaft und Liebe, auf denen vor allen anderen die Freude unseres persönlichen Lebens ruht. In vieler Hinsicht nah verwandt, sind sie, die das engste Gemeinschaftsleben meinen, nicht leicht voneinander zu trennen. In der Regel ist die Freundschaft ein gleichgeschlechtliches und die Liebe ein ungleichgeschlechtliches Verhältnis, aber diese Bestimmung ist zu äußerlich und erleidet Ausnahmen. Indem wir eine wechselseitige Bestimmung aufstellen, könnten wir sagen, daß Liebe sinnliche Freundschaft und Freundschaft Liebe ohne Sinnlichkeit sei. Wir meinen hier die Liebe nur als Geschlechtsliebe, denn die anderen Formen der Liebesgemeinschaft, wie etwa die Mutterliebe oder die allgemeine Menschenliebe, fallen nicht unter den Begriff der Zweisamkeit, da sie sich nicht als dualistische Verhältnisse, sondern in der Lebensgemeinschaft zu mehreren oder vielen entfalten. Jedoch ist die Freundschaft durch den Begriff der Sinnlichkeit noch nicht eindeutig von der Liebe abgegrenzt, denn die Sinnlichkeit spielt auch in der Freundschaft eine bedeutsame Rolle. Die Sinnlichkeit der Freundschaft entbehrt nur der Sexualität, die auf Einswerdung und Verschmelzung der getrennten Individualitäten gerichtet ist. An ihre Stelle tritt die ästhetisch-sinnliche Formbejahung, die dem künstlerischen Gebot der Ferne unterliegt.

Auf jeden Fall ist die Freundschaft das spezifisch männliche Verhältnis, während die Virtuosität der Frau sich mehr in der Liebe entfaltet. Ein Freundschaftsverhältnis zwischen Frauen hat nur geringe Anwartschaft auf Dauer, weil seine Basis nur in den seltensten Fällen auf hoher Wertgemeinschaft ruht. In ihre Freundschaftsbeziehung wird mehr das Aeußerliche und Zufällige eingehen, das leicht der Zerstörung ausgesetzt ist. Auch wird das Freundschaftsverhältnis für die Frau wohl nur ausnahmsweise ein der Liebe gleichgeordnetes Verhältnis bedeuten. Die Frau ist immer bereit, der Liebe die Freundschaft zu opfern, weil sie weiß, daß in der Liebe

ihre höchste Kraft und Schönheit ruht. Ein reines Freundschaftsverhältnis zwischen Mann und Frau ist selten und unwahrscheinlich. Wohl niemals wird es die Stärke und Größe der Männerfreundschaft erreichen.

Philosophie der Vielsamkeit.

Wir prägen diesen Namen, um das besondere Lebensgebiet, das wir meinen, gegen soziale Gebilde verwandter Natur abzugrenzen. Es handelt sich um Formen der Gemeinschaft, die von besonderen Lebenswerten bestimmt sind. Der Begriff der Gesellschaft ist zu vieldeutig, als daß wir ihn für die nähere Formulierung unseres Problems verwenden könnten. Der Begriff der Gesellschaft ist in erster Linie den Kulturwerten zugeordnet und vor allem für die Bestimmung des wirtschaftlichen Lebens wichtig. Die Gesellschaft ist eine weitverzweigte, sehr verschieden organisierte Gemeinschaft, während es sich bei der Vielsamkeit um Lebensgemeinschaften handelt, deren Sinn auf eine enge Begrenzung hinausgeht. Auch ist ein gemeinschaftliches Interesse für den bestimmten Lebenswert vorausgesetzt, das sich bis zur leidenschaftlichen Anteilnahme zu steigern vermag, und desgleichen besteht zwischen den Personen, welche die Gemeinschaft bilden, ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das bis zu starker persönlicher Anteilnahme fortschreiten kann.

Wir gehen von dem Gedanken aus, daß der Lebenswert der Freude sich nicht nur mit dem Leben, wie es die Philosophie der Einsamkeit betont, noch mit der schönen Zusammengehörigkeit zweier Menschen verbinden kann, die sich in Liebe und Freundschaft begegnen, sondern daß auch ein Gemeinschaftsleben von mehreren oder vielen in einer bestimmten Vereinigung eine neue wertvolle Lebensform hervorbringt. Es soll sich aber nicht um Gemeinschaften handeln, die durch einen Kulturwert bestimmt und festgelegt sind. So scheidet die Rechts- und Wirtschaftsgemeinschaft vollkommen aus, da sie von den Kulturwerten des Rechts und der Wirtschaft konstituiert werden, und dasselbe gilt für die ethischen Gemeinschaftsverhältnisse, die sich in Familie und Staat, in der Idee der Kulturgemeinschaft und im Begriff der Menschheit offenbaren. Ebensowenig gehört die religiöse Heilsgemeinschaft der Kirche in den Rahmen dieser Betrachtung hinein, da es sich hier um eine Organisation des religiösen Lebens handelt, die durch Kultur und Tradition bestimmt ist und der wir durch Herkunft und Erziehung angehören. Die Wertgemeinschaft der Vielsamkeit, wie wir sie verstehen wollen, ergibt sich immer erst dort, wo ich aus freier Wahl und von einem inneren Bedürfnis getrieben mich einer Gemein-

schaft freiwillig angeschlossen habe. Es handelt sich also nicht um Verhältnisse, denen ich gewissermaßen durch Kulturnotwendigkeit angehöre, sondern um solche, die ich durch freie Selbstbestimmung mir erworben habe. Durch den Begriff des inneren Bedürfnisses grenzen wir dann weiter unsere Wertgemeinschaft des Lebens von allen jenen rein äußerlichen Vereinigungen ab, wie sie in der Regel unter dem Namen des Klubs, der Tafelrunde oder des Vereins erscheinen.

Gewiß kann auch ein Verein, der sich die Pflege und Erhaltung der körperlichen Kraft oder die Schönheitskultur des Körpers oder den frohen Lebensgenuß bei Spiel und Wein oder die Pflege von Lautengesang und Lied auf frohen Wanderpfaden zur Aufgabe stellt, die Bedeutsamkeit einer Wertgemeinschaft in dem von uns gemeinten Sinne erhalten. Elemente, die hier gepflegt werden, können sehr wohl in einer hohen Lebensgemeinschaft Aufnahme finden. Zunächst müssen wir jedoch die Idee der Vielsamkeit von all den Dingen weit abrücken, die an Stammtisch, Skatkränzchen und Liedertafel erinnern.

Auch der Begriff der politischen Partei kann für die Philosophie der Vielsamkeit wenig oder nichts bedeuten. Das politische Glaubensbekenntnis ist von Stand, Konvention und Ueberlieferung zu sehr abhängig. Das politische Interesse ist nun selten eine Sache, die den ganzen Menschen ergreift. Mit den politischen Parteigenossen braucht mich kein Gemeinschaftsgefühl zu verbinden. Die politischen Parteien sind Vereinigungen, die um Formen der Kultur, so vor allem um die Gestaltung der Regierungsform, des Wirtschaftslebens und des Unterrichts sich bemühen. Soweit sie von Kulturideen bestimmt sind, scheiden sie überhaupt von der Philosophie des Lebens aus. Darüber hinaus pflegen sie nun selten ein eigentümliches Wertleben zu erzeugen. Die politischen Ideale der alten Parteien, mögen sie nun durch das Schlagwort »Thron und Altar« oder durch »Freiheit und Gleichheit« umschrieben werden, haben den Reiz der Neuheit verloren und durch den Schein des Selbstverständlichen an Wirksamkeit eingebüßt. Nur dort, wo eine neue Partei im Entstehen begriffen ist, die dem Verbrauchten und Alten den Kampf erklärt oder sich zur Beschützerin der bedrohten geheiligten Tradition macht, kann auch durch politische Faktoren eine Wertgemeinschaft des Lebens erzeugt werden. Im allgemeinen aber ist das Politische eine Gefahr für den freundschaftlichen Zusammenschluß und wird daher mit einer gewissen weisen Voraussicht in den Gesprächen gleichgesinnter Menschen vermieden.

Die zahlreichen Vereine und Vereinigungen, die das moderne Leben kennt, sind ein Anzeichen dafür, daß für den Zusammenschluß

zu mehreren oder vielen ein dringendes Lebensbedürfnis vorliegt und daß eine Erhöhung der Daseinsfreude durch dies Gemeinschaftsleben erzielt werden soll. Dabei wird man häufig zwischen dem äußeren und inneren Ziel der Vereinigung unterscheiden können. Der ausdrücklich genannte Zweck des Zusammenschlusses, welcher der Vereinigung den Namen gibt, ist wohl einem gewissen Interesse der Teilnehmer angemessen, erschöpft aber keineswegs das Gemeinte und Gesuchte, sofern immer noch eine engere persönliche Fühlungnahme gewünscht und verlangt wird, die in Ermangelung eines bezeichnenden Namens in der Regel die allgemeine Bezeichnung Kameradschaft erhält.

Versuchen wir nunmehr den Sinn der Vielsamkeit zu bestimmen.

Allen Lebenswerten ist gemeinsam, daß sie den Menschen zum persönlichen Leben, zum Genuß seiner selbst und der andern Menschen hinführen und ihn von der ernsthaften Kulturaufgabe, sein Bestes in Leistung für die Allgemeinheit einzusetzen, zeitweilig erlösen. Diese zeitweilige Erlösung von der Kulturleistung durch die Lebenswerte ist eine Notwendigkeit für den Menschen, die um so schärfer hervortritt, je straffer die Organisation des Kulturlebens gespannt ist. Es gilt der Einseitigkeit zu entsagen und wieder einmal ganzer Mensch zu sein. In der Erkenntnis dieser Notwendigkeit liegt das Berechtigte der Theorie Rousseaus. Wenn Rousseau die Rückkehr zur Natur predigt, so denkt er nicht an den einsamen, die Wälder durchstreifenden Wilden. Vielmehr schwebt ihm ein Zustand der menschlichen Gesellschaft vor, in dem die Lebenswerte die herschende Rolle spielen, in dem die Beziehungen der Zweisamkeit und Vielsamkeit mächtig sind, in denen das Glück und die Freude des menschlichen Lebens ruht. Das starke Verhältnis zu diesen Lebenswerten möchte er der Menschheit wiedergewinnen, damit von ihrer Schönheit aus die Kultur einen Fortgang nehmen kann, der nicht mit so großen Opfern an Glück und Lebensgenuß erkauft zu werden braucht.

Der Gedanke der Vielsamkeit führt mit Notwendigkeit über die Idee der Zweisamkeit hinaus unter der Voraussetzung, daß ein absolutes Verhältnis zwischen zwei Menschen in dieser Wirklichkeit unmöglich ist und daß ich für die Erfüllung und Erhöhung meines Lebens mehrere Menschen notwendig habe. Die Erfüllung des Lebens soll aber besonders dort gegeben sein, wo sich die Menschen, die ich brauche, um meinen Lebenssinn zu erfüllen, zu einer Gemeinschaft zusammenschließen. Die Zahl der Mitglieder dieser Gesellschaft wird und kann nur eine begrenzte sein. Denn wenn auch allgemeine Ideen wie christliche Liebe, Vaterland und Freiheit eine große Masse von Menschen zu einem Gefühl zusammenschließen

können, das in großen Stunden der Vereinigung in Not, Gefahr und Errettung lebendig aufflammt, so bedarf es doch für mein persönliches Leben weit bestimmtere Ideenkomplexe, die mich mit wenigen verbinden, von denen für mich im häufigen Verkehr ein nährendes Feuer ausgeht. Jene allgemeine Ideen werden dann in konkreter Form zu den meinigen, die Freiheit überhaupt zu der Freiheit, die ich oder wir meinen. Die Gemeinschaft, die sich für mich bildet oder in die ich mich hineinbilde, gewährt gegenseitige Förderung und Ergänzung in all und jeder Beziehung. Diese bestimmten Menschen brauche ich, auf sie bin ich durch mein Wesen hingewiesen. Der eine vermag mir dieses, der andere jenes zu geben, aber niemals kann ein einzelner meinem Mangel abhelfen.

Die Pflege der Gemeinsamkeit vermag in solchem Falle Kräfte des Geistes wirksam zu machen, die im Verhältnis von zwei Menschen zueinander nicht entfaltet werden können. So bedarf die Rede eines Kreises von Menschen, an die sie sich richtet, ebenso wie das Spiel des Witzes und der Ironie. Eine Reihe von schönen und gefälligen Formen des Umganges können sich nur im Verhältnis zu einer geschlossenen Vielheit auslösen. Die Trennung von den gewohnten Bindungen des Alltagslebens gibt hier die Persönlichkeit frei und läßt ihr Zeit zu verstehen und verstanden zu werden. So verschieden auch die Formen sein mögen, in denen die Vielsamkeit sich darstellt: eine Trennung von der Banalität des Alltagslebens und von der Schwere und Ernsthaftigkeit des wirklichen Daseins bleibt immer vorausgesetzt, so daß in dieser Gemeinschaft der Mensch dem Menschen nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt eines freien Spiels gegenüberstehen darf.

Es gibt nun in der Hauptsache drei verschiedenartige Gestaltungen des Verhältnisses der Vielsamkeit. Nämlich entweder kann ein Gemeinsames vorliegen in der Gestalt eines bestimmten Berufes, und diese Gemeinschaft über das Verhältnis zum Beruf hinaus wird eine schöne selbständige Lebensform aus sich erzeugen. Dies Verhältnis der Vielsamkeit bezeichnen wir als *Berufsgemeinschaft*. Oder es handelt sich nicht um die Gegebenheit des Berufes, wohl aber um den Zusammenschluß um eines Zieles willen, das verwirklicht werden soll und das dem gegenseitigen Verhältnis die Weihe gibt. Das ist Vielsamkeit in der Form des *Bundes*. Oder endlich der Zusammenschluß erfolgt um keines sichtbaren, deutlich ausgesprochenen Zieles willen, sondern ergibt sich als reines Persönlichkeitsverhältnis. Das ist Vielsamkeit in der Form des *Kreises*. In jeder dieser Formen kann ein Höchstes erreicht werden und eine Erfüllung des Lebens stattfinden, die unser persönliches Dasein verschönt und bereichert.

Notizen.

»Das Ziel der Erziehung« von Paul Häberlin. (Verlag von Kober in Basel 1917.)

Der Wert dieses Buches liegt darin, daß es hält was der Titel verspricht: das Ziel der Erziehung steht durchaus im Mittelpunkt. Es handelt sich um die Grundfrage der Pädagogik, und alle Einzelfragen, sofern sie behandelt werden, stehen in straffstem Bezug zu jener Grundfrage. Sie lautet: gibt es ein unbedingtes Ziel der Erziehung? Die Antwort wird abhängig gemacht von der andern Frage: gibt es einen unbedingten Wert überhaupt? Also von der Grundfrage der Philosophie.

Dieser enge Zusammenhang der Erziehungslehre mit den Grundlagen der Philosophie ist charakteristisch für Häberlin. Man gewinnt den Eindruck einer eminent pädagogischen Natur, deren Denken unmittelbar auf die Erziehungsprobleme gerichtet ist. Auch wenn der Verfasser es nicht selbst erwähnt hätte, man würde es dem Buche, durch den Geist, der in ihm waltet, anmerken, daß es aus der Besinnung auf eigene erzieherische Tätigkeit erwachsen ist.

Der Gang der Untersuchung ist folgender: Die Frage nach dem objektiven Wert trägt ihre Antwort in sich, indem man eine objektiv gültige Antwort auf diese Frage voraussetzt. Der Wahrheitswert ist ein solcher objektiver Wert. — Der Kritik des theoretischen Relativismus folgt dann die Begründung des positiven Standpunkts. Sie geht nicht vom theoretischen, sondern vom ethischen »Normerlebnis« aus, weil wir hier allgemeingültigen Wert am unmittelbarsten erfahren in seinen praktischen Konsequenzen für das Subjekt: im ethischen Urteil erfahren wir ein Anderes, Uebersubjektives, welches urteilt — »wir erleben uns selber als objektiv Beurteilte«. Damit haben wir mehr gefunden als wir suchten. Wir suchten den objektiven Wert, und wir fanden ihn in der Form der Plicht, im Gewissen. Wir sollen uns nach der Idee richten; sie fordert von uns, daß wir uns nach ihr gestalten, uns zum Ausdruck ihrer machen. Sie fordert von uns, daß wir uns zur Hingebung an sie erziehen. — So tritt in dieser Darstellung das Höhere selbst als Erzieher an den Menschen heran, an den erkennenden wie an den handelnden Menschen. Zöglinge der allgemeingültigen Werte sind wir in allen Zuständen unseres Bewußtseins. Die äußerste Betonung des normativen Charakters der Idee

ist es, was sie für die Pädagogik fruchtbar macht.

Wir sind alle Zöglinge derselben Idee. Jeder soll mit seiner ganzen Kraft sie zu realisieren streben. Da der Mensch dem Menschen hiebei helfen kann, ist es seine Pflicht, es zu tun. Es ist seine Pflicht, wo er kann, andere zu erziehen. So folgt aus dem Begriff der Idee selbst das Ziel der Erziehung: es besteht darin, dem andern zu helfen, seine ideelle Bestimmung zu erfüllen.

Die dem Menschen gestellte Aufgabe wird nun näher bestimmt als »Kultur«. Kultur ist die Form, in welcher der Mensch die Idee verwirklicht; sie ist sozusagen das Realisierungs-»Schema« der reinen Idee.

In diesem Begriff der Kultur, im spezifischen Gehalt der Kulturgebiete, steckt ein irrationales, aus der Idee nicht ableitbares Moment, welches aus der Wirklichkeit der menschlichen Natur stammt. Dies Moment verstärkt sich, wo es sich darum handelt, die Kulturaufgabe des einzelnen Zöglings, sein besonderes Erziehungsziel, zu bestimmen. Wie für die Philosophie überhaupt, so ist es für die Pädagogik entscheidend, in welcher Weise das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen gedacht wird. Der Abschnitt »das Ziel und die Ziele« zeigt H.s Auffassung dieses Verhältnisses: er steht jener Richtung der neukantischen Philosophie nahe, welche, wie Rickert, sich bestrebt, das Reich der Formen in seinem Verhältnis zum Reiche des Inhalts so zu denken, daß die Fülle des Irrationalen anerkannt, der konkrete Reichtum der menschlichen Individuen und ihrer Kultur unangetastet bleibt, als Inhalt diesseits der Formen. Wohl gilt die reine Form an sich und unabhängig vom Inhalt; aber jede ihrer Modifikationen stammt — auf eine unerkennbare Weise — aus dem Inhalt; das Irrationale ist der große Nährboden aller Modifikationen der reinen Form.

Wenn dieser Standpunkt in der theoretischen Philosophie die Mitte hält zwischen Panlogismus und Empirismus, so wird er in der Pädagogik die Mitte halten zwischen einem starren Absolutismus der Idee, welcher die Besonderheit des Zöglings bedrücken müßte — und einem verantwortungslosen Individualismus. Der Absolutist sieht nur die ideelle Seite des Zöglings, der Individualist nur seine Wirklichkeit. Ersterer läuft Gefahr, die Individualität so dem Allgemeinen unterzuordnen, daß eine freie, harmonische Entwicklung aus dem individuellen Punkt heraus unmöglich wird; letzterer läuft Gefahr, ziellos zu erziehen. — Häberlin hält sich von beiden Extremen gleich weit entfernt: das Erziehungsziel gilt, seinem formalen Charakter nach, allgemein; aber für jede Zöglingsindividualität determiniert es sich auf besondere Weise. So viele Zöglinge, so viele besondere Ziele. Das Ziel verhält sich zu den Zielen wie die abstrakteren, gehaltsärmeren Formen zu den konkreteren, gehaltsreicheren. — Man kann diese nicht aus jenen ableiten; darum hat die allgemeine Erziehungslehre an der Bestimmung des formalen Zieles seine Grenze. Sache der Methodenlehre ist es dann, zu zeigen, wie von Fall zu Fall die Spezialisierung des Zieles zu den Zielen vorzunehmen sei. (Häberlins kürzlich erschienenes Buch »Wege und Irrwege der Erziehung« — 1918 bei Kober in Basel

— ergänzt das »Ziel der Erziehung« in dieser Richtung.)

Der Ableitung des Gesamtzieles folgt die der Teilziele. Der Wert dieses zweiten mehr psychologischen Teils liegt darin, daß die Teilziele ganz im Geiste des Gesamtzieles entwickelt sind. Sehr energisch wird die Mehrheit der Erziehungsaufgaben in den Dienst des Einen Erziehungszieles gestellt.

Erst muß »der rechte Wille« entwickelt werden, die Fähigkeit, »das gesamte Verhalten grundsätzlich der bestimmungsgemäßen Forderung zu unterstellen«. Dieser Abschnitt enthält Vortreffliches. Die Norm soll nicht drohend, wie ein Schwert, über den Zögling verhängt werden; der Erzieher soll all dem, was bei der Jugend der Objektivität widersteht — der Sentimentalität, dem Hang nur dem unmittelbaren Gefühl zu vertrauen, den »Triebidealen« — Verständnis entgegenbringen. Triftig wird der Erzieher ermahnt, vorsichtig zu sein im Gebrauch seiner Autorität und stets neben dem Interesse der Idee die innere Selbständigkeit des Zöglings im Auge zu behalten. Der echte Pädagog liebt den Menschen als den, der er ist: ein Doppelwesen, gemischt aus Triebhaftigkeit und höherem Streben; nur wer das Instrument in dieser seiner Eigentümlichkeit nimmt, wird es stimmen können.

Mit dem rechten Willen allein ist es nicht getan. Der Zögling muß das Ziel erkennen, worauf sein Wille sich zu richten hat. Diese »Einsicht in die Idee selber« nennt H. »Berufseinsicht«. Sodann muß die »Urteilsfähigkeit« entwickelt werden, d. h. die Fähigkeit, Wirklichkeit zu erkennen. Die Wirklichkeit ist ja der Stoff, den der Zögling gestalten soll. Der erzieherische Wert der einzelnen Wissenschaften wird hier dargetan.

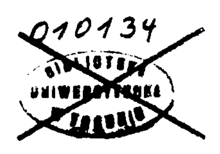
Aber rechter Wille und richtige Erkenntnis genügen noch nicht, um ein Wesen ganz zu erziehen. Ein Letztes muß hinzutreten: die »Berufstüchtigkeit«. Ihre beiden Komponenten: vitale Durchschlagskraft und Berufs-Geschicklichkeit sind unerläßlich, um den rechten Willen und die rechte Erkenntnis im Leben erfolgreich zu machen.

Das Buch enthält ein philosophisches und ein psychologisches Element, aber kein historisches. Es wird nicht ausdrücklich Bezug genommen auf die besonderen Forderungen der gegenwärtigen Kulturlage. (Die Frage der historischen Bedingtheit der Erziehungsziele hat der Verfasser in den »Wegen und Irrwegen der Erziehung«, in dem Kapitel »das absolute Ziel und die relativen Ziele«, also in seiner Methodenlehre, behandelt.) Häberlin beschränkt sich hier darauf, das Ideal zu entwerfen und die psychologischen Bedingungen seiner Verwirklichung zu untersuchen. Wir möchten in dieser Beschränkung einen Vorzug erblicken. Denn der wahren Forderung unserer Zeit genügt man gerade dadurch, daß man nicht von ihren tatsächlichen Forderungen ausgeht. Man kann nicht aus dem Gegebenen die Idee herausklauben, sondern man muß sie frisch von oben herabholen. Das Kraftvolle, Männliche, Gesunde des Häberlinschen Buches beruht eben auf dem Mut, frei von den Fesseln des Gegebenen das Ziel der Erziehung zu bestimmen. Die Inhalte sind in unserer Zeit zu sehr in Wandlung begriffen und

ihre Gültigkeit zu umstritten, als daß es möglich wäre, ein allgemeingültiges inhaltliches Ziel der Erziehung aufzustellen. Um so nötiger haben wir, auf die zeitlosen Bedingungen aller Erziehung uns zu besinnen. Und dies leistet Häberlins Buch mit einer heute seltenen Zielsicherheit.

Arthur Stein.





LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VII. 1917/18. Heft 1.

Mit Beilagen der Firmen Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung in Berlin und J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1917.

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—. Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

Inhalt des ersten Heftes.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VII. 1917/18. Heft 2.



Mit Beilagen der Firma J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen über „Neue Schriften über Erziehung" und über Gunkel, Märchen.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1918.

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—. Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

Inhalt des zweiten Heftes.

Mitteilung.

Die Beiträge zu dieser Zeitschrift werden nur nach dem für den „Logos" festgestellten Honorarsatze honoriert.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

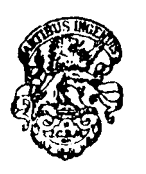
Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VII. 1917/18. Heft 3.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1918.

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—. Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

Inhalt des dritten Heftes.

Manuskripte
sind einzusenden an Professor Dr. Georg Mehlis, z. Z. Oberleutnant beim Stellv. A.-K. VIII in Coblenz.

Mitteilung.

Die Beiträge zu dieser Zeitschrift werden nur nach dem für den „Logos" festgestellten Honorarsatze honoriert.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
in Tübingen.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.



250

von 405 ab.
notieren!
57 →
abschreiben

Koll. 20.6.19. A.F.

